Jacques Maritain

FILOZOFIJA POVIJESTI

FILOZOFSKI NIZ

FILOZOFIJA POVIJESTI

FILOZOFSKO-TEOLOŠKI INSTITUT DRUŽBE ISUSOVE
U ZAGREBU

Biblioteka
Filizofski niz

Knjiga 5

Uredničko vijeće

Miljenko Belić, Ivan Koprek, Hrvoje Lasić, Ivan Macan,
Nikola Stanković, Ivan-Pal Sztrilich, Tomo Vereš

Glavni urednik

Ivan Macan

Uredili

Josip Rožmarić
Tomo Vereš

Oprema

Miroslav Salopek

Priprema sloga

Anto Domić

Tisak:
»Ognjen Prica«
Zagreb

Jacques Maritain

FILOZOFIJA POVIJESTI

Č. o. Bernardu I. Mallahyu
s poštovanjem i zahvalnošću

MAR
f

Zagreb 1990

Naslov izvornika

Jacques Maritain

ON THE PHILOSOPHIY OF HISTORY

New York, Charles Scribner's Sohns, 1957

Francuski prijevod

Msgr. Charles Journet

POUR UNE PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

Paris, Seuil, 1959

Hrvatski prijevod
(s francuskoga)

Zvonimir Sušić

FILOZOFIJA POVIJESTI

Zagreb, FTI, 1990

270.088

930

930:1

GRADSKA KNJIŽNICA ZAGREB

Sadržaj

Predgovor 9

Uvodna napomena 11

I. FILOZOFIJA POVIJESTI RAZMATRANA OPĆENITO 13

1. Je li filozofija povijesti moguća? 13
2. Hegelova iluzija 22
3. Kriva i prava filozofija povijesti 26
4. Filozofija povijesti i adekvatno uzeta moralna filozofija 31

II. ZAKONI POVIJESTI AKSIOMATSKE FORMULE ILI FUNKCIONALNI ZAKONI 35

1. Zakon dvostrukoga oprečnog napretka 35
2. Ambivalencija povijesti 39
3. Zakon povijesnog dozrijevanja dobra i zla 43
4. Zakon svjetskog značenja događaja povijesnog dometa 44
5. Zakon osvješćivanja 48

6. Zakon hijerarhije sredstava 48

III.POVIJESNI ZAKONI TIPOLOŠKE FORMULE ILI VEKTORSKI ZAKONI 53

1. Teološki pojam različitih »stanja« ljudske naravi 54
2. Teološki pojam različitih »stanja« povijesnog razvoja čovječanstva 56
3. Sudbina židovskog naroda 57
4. Krivi Hegelovi i Comteovi zakoni različitih stanja ili stupnjeva čovječanstva 61
5. Zakon prijelaza iz »magijskog« ustrojstva ili stanja u »logično« ustrojstvo ili stanje u povijesti ljudske kulture 62
6. Zakon napretka moralne svijesti 66
7. Zakon prijelaza iz »sakralnih« civilizacija u »profane« ili »laičke« civilizacije 70
8. Zakon dolaska naroda do većine u političkim i socijalnim predmetima 72

IV. BOG I TAJNA SVIJETA 75

1. Bog i povijest 75
2. Svijet i njegove prirodne svrhe 77
3. Kristovo mistično tijelo 79
4. Tajna svijeta 82
5. Dobro duše i dobro svijeta 86
6. Neka dođe Kraljevstvo tvoje 91

V. POSLJEDNJE NAPOMENE 99

1. Filozofija i povijest 99
2. Filozofija povijesti i nad-filozofski podaci 102

DODATAK:

Domaća bibliografija o J. Maritainu (1921-1990) 109

KAZALO VLASTITIH IMENA 125

Predgovor

Srdačno zahvaljujem mons. Charlesu Journetu što je ovu knjigu sam preveo na francuski.[1]

Njezin se sadržaj sastoji od četiriju predavanja održanih na engleskom u tijeku *seminara* na Sveučilištu Notre-Dame god. 1935. kojima sam kasnije mnogo toga dodao.

Ta su predavanja bila zabilježena: moj prijatelj profesor Joseph Evans bio je tako ljubazan pa ih je prepisao i uobličio pročišćavajući tekst, umećući tu i tamo odgovore koje sam davao ili slobodna izlaganja koja sam pridodao u tijeku diskusije, popravljajući engleski stil, a da je ipak sačuvao način jednostavna razgovora koji je ovdje prikladan — ukratko, od nepripremljenog časkanja stvorio je knjigu. Za filozofa je čast što vidi da su njegove misli i njegove namjere tako savršeno shvaćene. Želim se navlastito zahvaliti gospodinu Josephu Evansu za neobičan mar, brigu i požrtvovnost kojima je obavio svoj posao predstavljanja. Ujedno mu želim reći da sam sretan što sam ovu knjigu objavio u suradnji s njim.

Kad mi je gospodin Evans poslao četiri predavanja radi pregleda, zamijetio sam kako sam, budući da sam raspolagao suviše ograničenim vremenom, propustio da u njima obradim stanoviti broj točaka koje smatram važnima. Tako se moj pregled sastojao napose u tome da napišem nove stranice i da, bar se tako nadam, iznesem potpunije razjašnjenje.

Zbog svojega zaziranja od Hegela u svojoj sam mladosti gajio veliku naklonost prema samom pojmu filozofije povijesti. Tako sam, ukoliko se radi o mojemu vlastitom djelu, uvijek nastojao izbjegavati grandiozne naslove i impozantna imena. Posljedica je toga da sam bio sasvim iznenađen kad je mons. Journet u su-

1 Prevodilac je tako slobodan da kaže ovo: autor je svoj potpuni tekst izvanredno strpljivo ispravljao redak po redak.

više velikodušnom članku u *Revue thomiste*[2] posvetio studiju mojoj filozofiji povijesti. U najmanju ruku postao sam, zahvaljujući njemu, svjestan činjenice da sam se uzgredno bavio tim područjem, i to više ili manje razbacano, u prilikama što ih je nudilo raspravljanje o drugim problemima. Članak mons. Journeta prijeko je potrebna nadopuna ovoj knjizi. On mi je uvelike pomogao pri spremanju predavanja iz kojih je proizašla ova knjiga. Svi materijali koje su mi moji prijašnji pokušaji mogli pružiti u njemu su skupljeni i sređeni tako da sam se njime mogao koristiti. Neobično sam zahvalan mons. Journetu ne samo za taj članak nego i za nadahnuće koje sam dobio od njegove velike knjige o crkvi te za dobrotu kojom se prihvatio čitanja ovoga djela prije no što je objavljeno.

Želim se najtoplije zahvaliti č.o. Bernardu I. Mullahyju, viceprovincijalu otaca Svetoga Križa,[3] bez čijeg prijateljskog bodrenja ne bih izabrao ovu temu za svoja četiri predavanja god. 1955.

Žalim što zbog nedostatka vremena nisam mogao u ovoj knjizi iznijeti opsežnija izlaganja a ni, u svojoj diskusiji, upotrijebiti radove Herberta Butterfielda, Isaiaha Berlina, Christophera Dawsona i P. A. Sorokina koje vrlo cijenim.

Jacques Maritain

2 Usp. CHARLES JOURNET, *D'une philosophie chrétienne de l'histoire et de la culture*, u: »Jacques MARITAIN, son oeuvre philosophique«, *Revue Thomiste*, 1949, Pariz, Desclée de Brouwer.

3 U ono vrijeme bio je pročelnik filozofskog odjela na Sveučilištu Notre-Dame.

Uvodna napomena

U ovoj ću knjizi nastojati izložiti svoje poglede na filozofiju povijesti. Pokušat ću u njoj skupiti neka razmatranja koja sam o tom predmetu već godinama iznosio i koja su raspršena po različitim knjigama i esejima.

Glavne teme mojih razmatranja bit će ove:

I. *Filozofija povijesti razmatrana općenito*, to jest s gledišta teorije spoznaje.

II. *Aksiomatske formule ili funkcionalni zakoni.* Mislim na one formule ili iskaze (općenitog reda) koji, unutar povijesti, izražavaju stabilnost stanovitih glavnih odnosa ili stanovitih osnovnih značajki.

III. *Tipološke formule ili vektorski zakoni.* Mislim na one formule ili iskaze (općenitijeg reda) koji se tiču samog rasta povijesti s različitošću njezinih doba, njezinih razina ili njezinih vidika i koji izražavaju ovaj ili onaj tipični smjer u razvoju povijesti.

IV. *Bog i povijest* ili bolje reći: *Bog i tajna svemira.*

V. *Posljednje napomene.*

I. *Filozofija povijesti razmatrana općenito*

Ovdje ću ispitivati što je filozofija povijesti s gledišta teorije spoznaje. Za vrijeme niza godina sâm pojam filozofije povijesti izgubio je povjerenje zbog Hegela, njezina tobožnjeg oca. (No prije Hegela bio je Vico, a prije Vica sveti Augustin...). Hegel se sâm smatrao za filozofa-boga koji nanovo stvara ne samo ljudsku povijest nego čitav svemir. Ipak, kako se često događa, zabluda je za ljudski duh služila poput vratara istini. Usprkos Hegelovim zabludama, pa čak, u stanovitom smislu, zbog njih — one su ga navele na to da odviše jako istakne vidik stvari što ih je otkrio — zahvaljujući Hegelu filozofija povijesti napokon je priznata kao filozofska disciplina. A mi smo sada pozvani na konstruktivnu zadaću. Odlučan problem kojem valja pristupiti jest ovaj: što može biti *prava* filozofija povijesti?

1. Je li filozofija povijesti moguća?

1. Prvi je veliki primjer takve filozofije u *Božjoj državi* svetog Augustina. U njoj je izneseno tumačenje ljudske povijesti u perspektivi kršćanstva — tumačenje koje protuslovi istočnjačkim shvaćanjima vječnih ciklusa razaranja i regeneracije kozmosa. Kršćanstvo nas je naučilo da povijest ima smisao, da ona djeluje u određenom smjeru. Povijest nije vječito ponavljanje, ona se ne kreće u kružnicama. Vrijeme je linearno, a ne ciklično. Ta je istina velika tekovina za ljudsku misao.

Filozofija svetoga Augustina bila je djelo i teološke i filozofske mudrosti. U prvome redu teološke. No u duhu svetoga Augustina zajedno su djelovale dvije mudrosti, teološka i filozofska. Njegova *Božja država* nastoji izlučiti razumljivo značenje slijeda i tijeka događaja u vremenu. Upravo to je opća svrha filozofije povijesti.

Međutim, ponajprije smo pred načelnom zamjerkom: kako bi bila moguća filozofija povijesti kad povijest nije znanost? Povijest se odnosi na pojedinačno i konkretno, na slučajno[1], dok se znanost odnosi na općenito i nužno. Povijest nam ne može dati objašnjenja s pomoću općenitih *razloga postojanja*. Nema sumnje da nema »sirovih« činjenica; povijesna činjenica pretpostavlja i sadrži i kritičke i diskriminantne sudove, ali i analitičke preradbe poput svake druge »činjenice«; štoviše, povijest ne ide za nemogućom »koincidencijom« s prošlošću: ona traži izbor i odabir, ona tumači prošlost i prenosi je u ljudski jezik, ona iznova slaže i obnavlja slijed događaja koji proizlaze jedni iz drugih, a ne može ispuniti svoju zadaću a da se uvelike ne služi apstrakcijom. No povijest se svim tim služi da bi povezala pojedinačno s pojedinačnim. Objašnjenje koje daje povjesničar kao povjesničar objašnjenje je individualnoga s pomoću individualnoga. Budući da je povijesno razjašnjenje individualno, ono sudjeluje pri potencijalnoj neizmjernosti materije, ono nikada nije dovršeno, ono nikada nema (kao razjašnjenje) sigurnost znanosti. Ono nam nikada ne daje *razlog postojanja* povučen iz onoga što stvari *jesu* u samoj svojoj biti (iako se ova može shvatiti samo po znakovima, kao što je to slučaj u znanostima fenomena).

Što da odgovorimo? Odgovorit ću da činjenica što povijest nije znanost ne onemogućuje filozofiju povijesti jer je dovoljno da filozofija bude »znanstvena«[2] spoznaja te formalna i sustavna disciplina mudrosti. A nikako nije nužno da materiju na koju se odnosi filozofija prije toga spozna i obradi neka posebna znanost. Filozofija umjetnosti bavi se istom materijom kao i umjetnost, ali je ona promatra s filozofskoga gledišta i u filozofskom svjetlu. Tako postoji filozofija umjetnosti koja se bitno razlikuje od same umjetnosti, a s pomoću nje stječemo filozofsku spoznaju materije koja prije toga nije bila znanstveno razjašnjena. Slično bih napomenuo kad bi u pitanju bila filozofija prirode. Filozofija prirode bila je moguća prije razvoja svake znanstvene spoznaje prirode ili kad je naša znanstvena spoznaja prirode bila potpuno nedovoljna. U slučaju filozofije povijesti imat ćemo također »znanstveni« objekt ukoliko bi taj objekat bio i filozofski, ali ne ukoliko bi tu proučavanu materiju prethodno temeljito ispitala neka druga znanstvena disciplina.

Reći ću, dakle, da filozofija povijesti ima isti *materijalni predmet* kao i povijest, koja nije znanost. Mogao bih dometnuti, radi simetrije, da filozofija prirode ima isti materijalni predmet kao

1 Povijest se odnosi na pojedine osobe i pojedine događaje. Istina je, nema sumnje, da se ono što se jednom dogodilo ne može mijenjati pa je time dobilo svojevrstan oblik nužde. Uza sve to, taj događaj kao takav bio je slučajan.

2 Riječima »znanost« i »znanstveni« ovdje pridajem širok smisao koji im je dao Aristotel (intelektualno nužna i uvjerljivo osnovana spoznaja) koji na sasvim analogan način pokriva i *filozofiju* i *znanost fenomena*.

fizika i kemija, koje su znanosti. No filozofija povijesti ima drugi *objekt* negoli povijest. Ona se odnosi na objektivni sadržaj — skolastičkim izrazima: formalni objekt — negoli je onaj povijesti i povijesnog objašnjenja, jednako kao što filozofija prirode ima formalno drugi objekt nego li je onaj fizike i kemije. Ipak ćemo zabilježiti razliku. Ako je u pitanju filozofija prirode, formalni je objekt fizike i kemije znanstven, a formalni objekt filozofije prirode jest drugi razumljiv i općenit objekt, razumljiviji i općenitiji, na području spoznaje prirode. Ako je u pitanju filozofija povijesti, formalni objekt povijesti nije znanstven — on nije općenit, ni nuždan, niti uzdignut do razine apstraktne razumljivosti. Sam formalni objekt povijesti jest apstraktan i općenit objekt, koji nas stavlja pred *razumljive razloge postojanja*, on je sâm »znanstveni« (ili bolje reći sapientalan) objekt, na području povijesne spoznaje.

Dodajmo, ono što je filozofiji potrebno kao osnova, to je sigurnost činjenica, općih činjenica kojih je ona dio. Filozofija obrađuje materijal sigurno ustanovljenih činjenica. No znanstvene činjenice nisu jedine koje se daju dobro provjeriti. Sjećem se da je slavni fizičar i povjesničar znanosti Pierre Duhem negda postojano isticao činjenicu kako su podaci osjetila i zdravog razuma općenito pouzdaniji (oni su manje točni i, prema tome, neupotrebljivi za samu znanost) od znanstvenih činjenica. Zbog toga podaci osjetila ili opće ljudske spoznaje, kad su filozofski kritizirani, mogu služiti filozofu prirode kao materija. Jednako tako i povijesni podaci — ne mislim na stanovite činjenice i osobito znakovite opće odnose — mogu služiti filozofu povijesti kao materija jer je povijest sposobna za istinitu sigurnost.

2. Tu se susrećemo s uvodnim problemom svake diskusije o filozofiji povijesti. Koja je vrijednost povijesne spoznaje? Postoji li povijesna istina i povijesna sigurnost? Dilthey se mnogo bavio takvim problemima. Poslije je Raymond Aron u dvama zapaženim esejima[3], objavljenima prije drugoga svjetskog rata, raspravljao o tom predmetu, a Marc Bloch dao nam je o tome vrlo cijenjeno djelo, svoju *Apologiju povijesti*[4]. Danas se znanstvenici više nego ikada bave kritikom povijesne spoznaje, navlastito u Francuskoj; dovoljno je da navedem knjige Paula Ricoeura i Henryja Marroua.[5]

Henri Marrou s punim pravom naglašava činjenicu da je povijesna istina potpuno različita od znanstvene istine i da nema istovrsnu objektivnost. To je istina, ili podudarnost s bitkom, ali

3 *Introduction à la philosophie de l'histoire; essai sur les limites de l'objectivité historique*, novo izdanje, Pariz, Gallimard, 1948. *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine; la philosophie critique de l'histoire*, Pariz, Vrin, 1938.

4 Pariz, Colin, 1949.

5 PAUL RICOEUR, *Histoire et vérité*, Pariz, izd. Seuil, 1955; HENRI-IRÉNÉE MARROU, *De la connaissance historique*, Pariz, izd. Seuil, 1954.

njezino se dokazivanje *nikada* ne može dovršiti (ona obuhvaća neizmjernost); ona ima svoju objektivnost, ali osobitu vrstu objektivnosti koja, da bi se postigla, traži angažiranost čitave osobe koja misli.

U Marrouovu eseju možda ima nešto previše kantizma, ali je njegova teza, prema mojemu sudu, u biti istinita. Budući da se povijest ne bavi apstraktnim bitnostima koje valja izlučiti iz pojedinačnog nego aspektima pojedinačnog koje valja smatrati posebno važnima, jasno je da je tada način kojim povjesničar usmjerava svoju pažnju odlučujući činilac. To pak usmjeravanje pažnje ovisi o cijeloj intelektualnoj opremi osobe. Tako intelektualne sposobnosti osobe (ne kažem, ako ne vrlo neizravno i sasvim izdaleka, njegove afektivne sposobnosti; povjesničar doista nije pjesnik, iako bi možda savršen povjesničar morao biti pjesnik) — sve povjesničarove *intelektualne* sposobnosti imaju neizbježivu ulogu u shvaćanju povijesne istine: to je sasvim različita situacija od one koja karakterizira znanstvenu objektivnost u kojoj sve ono što proizilazi iz subjektivnosti i čovjekovih sposobnosti, osim onoga što se tiče svojstva znanosti, nestaje ili mora nestati. Za povjesničara je pretpostavljeni uvjet da ima zdravo poimanje čovjeka, izjednačenu kulturu, da ispravno prosuđuje različite djelatnosti ljudskoga bića i njegovu odnosnu važnost, da točno procjenjuje moralne, političke, vjerske, tehničke i umjetničke vrijednosti. Vrijednost, mislim *istina*, povijesnog rada bit će proporcionalna povjesničarovu ljudskom bogatstvu.[6]

Pri takvom stavu nema subjektivizma. U povijesti postoji *istina*. Jednako tako svaka sastavnica onoga što smo nazvali povjesničarova intelektualna oprema ima svoju specifičnu *istinu*. No povijesna istina je istina činjenica, a nije racionalna istina ona se, dakle, može ustanoviti samo s pomoću znakova — onako kako se svaki individualni i egzistencijalni podatak mora provjeriti iako bi se u mnogim slučajevima[7] ta povijesna istina mogla spoznati ne samo kao osnovna na pretpostavkama nego i sigurno, ona se nikako ne može spoznati dokazivanjem u užem smislu, a ne može se niti priopćiti na način koji potpuno primorava: jer u zadnjoj analizi sama istina povijesnog rada uključuje cjelokupnost istinâ kojih se povjesničar, dokle god se proteže njegova misao, uspio dokopati; ona u njemu pretpostavlja izvor-

6 »Što će biti inteligentniji, obrazovaniji, bogatiji na doživljenom iskustvu, otvoreniji prema svim vrijednostima čovjeka, to će postati sposobniji da pronalazi stvari u prošlosti, to će njegova spoznaja biti prihvatljivija za bogatstvo i mudrost.« MARROU, *cit dj.* str. 238.

7 Do toga navlastito dolazi kad podaci i odnosi činjenice kojima se povjesničar bavi postignu *optimum* općenitosti — ni prebliz ni predalek pojedinačnom kao takvom isto kao što ni pri fotografiranju nekoga predmeta ne postoji *optimum* ni preblize ni predaleke udaljenosti od kamere.

nu ljudsku mudrost, ona je »funkcija filozofske istine koju je upotrijebio povjesničar«.[8]

3. Vratimo se sada filozofiji povijesti. Njezin objektivni sadržaj sastoji se od općih predmeta misli koji su ili tipične crte danoga povijesnog doba ili su pak neki bitni aspekt ljudske povijesti općenito i koji su *indukcijom* izlučeni iz povijesnih podataka. Čini mi se da je osobito važno istaknuti ulogu koju ovdje ima indukcija. Povijest je nagomilala stanoviti broj činjeničnih podataka, a iz tih podataka, koji se tiču ili nekog razdoblja povijesti ili nekoga drugog njezina aspekta, povjesničar indukcijom izlučuje stanovite opće predmete misli. No ti opći predmeti misli moraju se i *filozofski provjeriti*, to će reći moraju se suočiti sa stanovitim prethodno stečenim i po njima samima potvrđenim filozofskim istinama — s pomoću toga vidimo da oni sadrže stanovitu razumljivu nuždu koja se osniva na naravi stvari i koja nam daje *razloge postojanja*. Indukcija i filozofske istine jesu i moraju biti povezane da bi se pred duhom pojavio objektivni sadržaj filozofije povijesti.

Ovdje ću dati samo jedan primjer. Jedan od aksiomatskih zakona koji ću razmatrati u II. poglavlju sasvim je jednostavan i općenit zakon prema kojemu pšenica i kukolj zajedno rastu u ljudskoj povijesti. To znači da je hod povijesti dvostruka antagonistička kretnja uspona i spuštanja. Drugim riječima, hod povijesti dvostruko je istodobno napredovanje u dobru i zlu. Čini mi se da taj zakon ima osnovnu važnost kad pokušavamo tumačiti ljudsku povijest. A taj je zakon u prvome redu induktivan zakon izveden iz opažanja, iz stanovitog broja činjeničnih podataka koji se tiču ljudske povijesti. No samo indukcija nije dovoljna da čini formalan predmet filozofije povijesti. Nju mora tako reći stabilizirati filozofsko razmišljanje koje se osniva na ljudskoj naravi. U sadanjem času filozof, kad ga indukcija jednom obavijesti i potakne, kad jednom privuče njegovu pažnju na činjenicu dvostruke antagonističke kretnje — može u ljudskoj naravi otkriti korijen činjenice na koju ga je navela indukcija. Razmišljamo li o jednostavnom pojmu razumne životinje, nalazimo da je napredak u dobru — *određeni* napredak u dobru — sadržan u samome pojmu razuma. Razum je sam po sebi u biti napredan. Biće obdareno razumom mora, dakle, nužno biti, na ovaj ili onaj način, napredno, a ne nepokretno, napredno u smislu napredovanja prema poboljšanju, prema dobru. No, s druge strane, pojam napredovanja u zlu sadržan je u bitnoj slabosti razumnog bića koje je životinja. Mislimo li na taj pojam — razumno

8 »Nema prave povijesti koja bi bila neovisna o filozofiji čovjeka i života, od koje ona dobiva svoje osnovne pojmove, svoje sheme objašnjenja, a u prvome redu sama pitanja koja će ona u ime svojega poznavanja čovjeka postaviti prošlosti. Istina povijesti funkcija je filozofske istine koju je upotrijebio povjesničar.« MARROU, *cit. dj.* str. 237.

biće koje nije čisti duh nego životinja, biće uronjeno u osjetilnost, koja se neprestano služi osjetilima, strastima, nagonima — vidimo da je takvo biće nužno slabo u samom radu i naporu razuma. A ta će slabost imati toliko više načina da se očituje koliko će porasti ljudske mogućnosti.

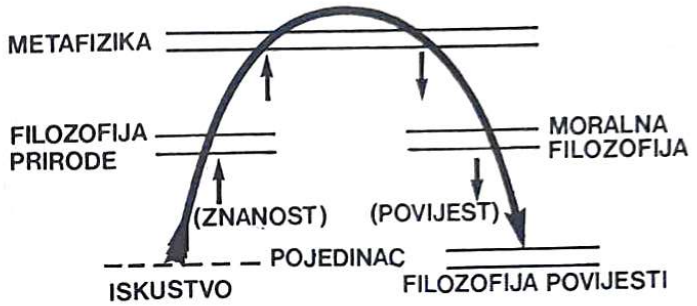
Zakon o kojem je riječ nije zakon *a priori*. Moje je mišljenje da ni sama indukcija po sebi, ni sama filozofska indukcija po sebi nisu dovoljne. One moraju jedna drugu nadopunjavati. Ne vjerujem u sasvim apriornu filozofiju povijesti koja se osniva ili na sasvim filozofskim intuicijama ili na dijalektičkim zahtjevima. No, ako su ta dva svjetla povezana zajedno — induktivno svjetlo činjenica i racionalno svjetlo filozofske analize — oba se zajedno jačaju i uzajamno potvrđuju. Prema mojem mišljenju, oba zajedno čine pravi objektivni sadržaj filozofije povijesti, to jest razumljive podatke i povezanosti koji su iz činjenica izvedeni indukcijom, ali koje kontrolira i provjerava racionalna analiza.

4. Četvrta točka odnosi se na mjesto filozofije povijesti u području filozofije. Tu bih htio posjetiti na opće načelo tomističke filozofije: znanost se završava *u* pojedinom, *u* individualnom. Znanost ne samo što počinje u individualnom i što od njega polazi, već se i završava u individualnom i u njemu dovršava krivulju svoje razumljive kretnje. Radi toga su nam potrebna osjetila, ne samo da bismo iz njih stvorili svoje pojmove stvari nego i za rješenje svojih sudova koje se na ovaj ili na onaj način završava u osjetilima. Kako kaže sveti Toma: »Sud uma ne ovisi o osjetilima na taj način da bi ga vršio osjetilni organ već ovisi o osjetilima kao o krajnjoj meti u kojoj se izvršava rješenje suda.«[9] On još kaže: »Meta u kojoj se završava znanost o prirodi jest ona (usp. Aristotel, *De »Caelo*, III, 7) koju u prvome redu zamjećuju osjetila. Nožar se ne zanima za to da spozna nož već za posao koji valja učiniti izrađujući takav posebni nož. Jednako tako čovjek znanosti traži da spozna narav kamena ili konja samo da bi došao do razloga stvarnosti što ih zamjećuje osjetilima.« Imajmo na umu da sveti Toma ističe to konačno vraćanje osjetilima, tu konačnu primjenu apstraktne znanosti i svih općih istina što ih ona zamjećuje u stvarima koje osobito spoznaje osjetilo — taj osobiti kamen, toga osobitog konja. »Pa kao što nožar ne bi mogao potpuno suditi o nožu kad ne bi mario za rad koji mora obaviti, tako ni znanost o prirodi ne bi mogla potpuno suditi o stvarima prirode kad ne bi marila za osjetilnu stvarnost«,[10] to jest za pojedina dostignuća osjetila.

Tako vidimo da stanovita vrsta vraćanja na pojedinačno dolazi na svakom stupnju znanja — doduše ne uvijek na isti način već analogno prema svojstvenim različitim razinama znanja. Sa-

9 *De veritate*, q. 12, a. 3, ad 3: *»Sicut extremo et ultimo, ad quod resolutio fiat.«*
10 Sum. th., I a, q. 84, a. 8.

da bih htio napomenuti da se slično vraćanje na pojedinačno mora zbivati u filozofskoj spoznaji u njezinoj cjelini. Ako je ta primjedba istinita, filozofija povijesti očitovala bi se kao neka vrsta konačne primjene filozofskog znanja na pojedinačno, na ono pojedinačno u pravome smislu riječi što ga čine tok ljudskih događaja i razvoj povijesti.



Slika 1.

Ilustrirajmo to shemom. Polazimo od razine iskustva, to jest od razine pojedinačnog. Ljudski se duh izdiže iznad te razine do različitih stupnjeva spoznaje i apstrakcije. Najprije imamo znanosti koje traže racionalnu pravilnost u svijetu iskustva, ali još nisu filozofija. Na višoj razini imamo filozofiju prirode. A na najvišoj razini prirodne mudrosti, filozofske mudrosti, imamo metafiziku. No htio bih istaknuti da krivulja nije završena — pošto se dizala, ona se spušta, mora se vratiti na prvu razinu. Tu najprije nalazimo moralnu filozofiju koja ovisi o metafizici, ali koja ima mnogo više posla s konkretnim — s čovjekovim ponašanjem. Zato imamo povijest (stavili smo je u zagrade), simetrično prema znanostima.[11] I napokon — evo, kamo želim doći — imamo filozofiju povijesti koja čini konačnu primjenu filozofskog znanja na pojedinačan razvoj ljudskih događaja.

U stanovitom smislu filozofija povijesti, iako pojedinačno spoznaje s pomoću apstraktnijih i općenitijih pojmova nego što to čini povijest, dublje silazi u pojedinačno od same povijesti. Htio bih reći da postoje dva različita načina pristupanja pojedinačnom na razini činjenice i veza činjenice. Ona je neka vrsta izravnog intelektualnog pristupa pojedinačnom pa zbog toga istog razloga nailazi na neiscrpivo. Osobito povjesničarovi pojmovi na neki način sve više opsjedaju i stežu pojedinačno. A ono uvijek izmiče našem zahvatu onoliko koliko je pojedinačno.

11 Znanost i povijest stavljam u zagradu da bih označio kako one nisu dio opće filozofijske kretnje prikazane u mojoj shemi. Jednostavno sam htio označiti da postoji stanovita simetrija i suglasnot između povijesti i znanosti utoliko što su obje filozofske discipline.

Usput dodajmo da se na području povijesti, i upravo stoga što povijest nije znanost, od povjesničara traži osobita spoznaja po srodnosti — on mora biti u stanovitom srodstvu s materijom koju proučava. Na primjer, on ne može stvarno spoznati vojnu povijest ako nema iskustva s vojnim stvarima. Apstraktno znanje nije dovoljno[12] — on mora imati stvarno ljudsko iskustvo s vojnim stvarima da bi mogao tumačiti ono što se zbiva u takvu osobitom slučaju.

Naposljetku napominjem, što se tiče toga pojedinačnog pristupa povijesti, da povijest, na planu *činjenica*, dublje zahvaća pojedinačno od filozofije povijesti.

No u filozofiji povijesti imamo sasvim različit pristup pojedinačnom. Tu smo na razini apstraktne razumljivosti i apstraktnih razumljivih struktura pa imamo neizravan intelektualan pristup pojedinačnom — pojedinačnom uzetom u njegovoj pojedinosti (zbog toga ga zovemo neizravnim), ali kao točku susreta općih tipičnih aspekata što ih ustanovljujemo u danom individuumu i koji nam pomažu da ga shvatimo. Da bih objasnio tu napomenu, htio bih disciplinu mudrosti kakva je filozofija povijesti usporediti s vrstom znanja koju daje klasifikacija različitih tipova u vrlo skromnim »znanostima« kakve su fiziognomija i grafologija. Fiziognomičar i grafolog bave se nečim osobnim — fizionomijom ili pismom neke osobe — no to se osobno analizira s pomoću općih pojmova od kojih je svaki tipičan. Pa, ako dobar fiziognomičar ili dobar grafolog umiju prikazati karakter ili psihologiju dane osobe, to je stoga što se služe ne samo postupkom intuitivne mimikrije nego i općim razumljivim pojmovima koji imaju svoje sjedište u tom individuumu, ali nam ga ne izručuju kao takva. Apstraktnoj spoznaji kakva je filozofija povijesti pojedinačno kao takvo i dalje izmiče, i to više no ikada. No pojedinačno se dublje shvaća na *pojmovan*, zapravo intelektualan i priopćiv način s pomoću svih različitih, tipičnih općenitih aspekata koji se u njemu mogu obuhvatiti.

Da bih zaključio svoje napomene o mjestu filozofije povijesti u području filozofskih disciplina, htio bih naglasiti činjenicu, naznačenu u shemi, da se filozofija povijesti veže uz moralnu filozofiju i da joj pripada, Ona, dakako, pretpostavlja metafiziku i filozofiju prirode kako to čini moralna filozofija. No poput moralne filozofije ona sama po sebi ovisi o praktičnoj filozofiji više nego o spekulativnoj filozofiji, i to zbog njezina egzistencijalnog karaktera. Upravo stoga što je egzistencijalna i praktična ona

12 CHARLES PÉGUY prije više godina upustio se u veliki spor sa službenim povjesničarima Sorbonne. On im je predbacio, i to, prema mojem sudu, s pravom, da su *apstraktni* povjesničari koji povijest smatraju nekom vrstom egzaktne znanosti. Pseudoznanstvena povijest koju naučavaju na Sorbonni bila je prevara jer povijest nije znanost. Péguy je isticao činjenicu da povjesničar mora imati iskustveno znanje, znanje po srodnosti s materijom kojom se bavi.

pretpostavlja cjelinu filozofije — praksa pretpostavlja teoriju, praktična istina pretpostavlja teoretsku istinu. Zbog toga je filozofija povijesti u vezi s cijelom filozofijom, a sama pak pripada moralnoj i praktičnoj filozofiji.

Zaista, problem s kojim se moramo suočiti kad je riječ o moralnoj filozofiji (a taj ćemo problem razmatrati poslije u ovom poglavlju) — je li moralna filozofija samo filozofsko znanje ili znanje koje mora voditi računa o teološkim podacima — također se javlja, i to mnogo češće, u vezi s filozofijom povijesti. Prema mojem sudu, upravo je tu znak da imamo posla s istim tipom discipline — s moralnom filozofijom. Filozofija povijesti konačna je primjena filozofskih istina, i to ne na ponašanje pojedinačnog čovjeka već na čitavo kretanje čovječanstva. Zbog toga je ona *moralna* filozofija.

Da bi se još više očitovao njezin *praktični* karakter, htio bih primijetiti kako je ona praktična i u tom smislu da bi neki državnik ili čovjek akcije, da bi zaista dobro obavio svoju zadaću, morao, pa čak i u vjerskom području, raspolagati pravom filozofijom povijesti. Filozofija povijesti vrši stanoviti pritisak na našu akciju. Prema mojem sudu, dosta pogrešaka što ih sada činimo u socijalnom i političkom životu proizilaze iz činjenice što, iako imamo (nadamo se) mnogo dobrih načela, ne znamo uvijek kako da ih inteligentno primijenimo. Inteligentna primjena uvelike ovisi o ispravnoj filozofiji povijesti. Ako nemamo takvu filozofiju, izlažemo se velikoj opasnosti da dobra načela krivo primijenimo, izlažemo se, na primjer, opasnosti da ropski oponašamo povijest, ali da obratno mislimo kako je sva prošlost dokinuta i da je valja odbaciti.

Na kraju napomenimo da pretpostavka ili hipoteza neizbježivo ima veliku ulogu u filozofiji povijesti. Ta spoznaja nije ni apsolutna spoznaja u Hegelovu smislu ni znanstvena matematska spoznaja. No činjenica da pretpostavka ili hipoteza ima ulogu u nekoj disciplini nije nespojiva sa znanstvenim karakterom te discipline. U biologiji ili u psihologiji pretpostavka ima znatan udio, ali su to ipak znanosti. A zašto ne bi u filozofiji? Zašto ne bi i filozofija imala pravo da upotrijebi pretpostavku i hipotezu? Zašto bi ona bila osuđena na to da ima posla samo s apsolutno sigurnim? Disciplina, u kojoj filozofske istine i sigurnost, tako reći, injicirane u indukciju, potvrđuju i ovjerovljuju induktivan postupak, bit će to više osnovano na pretpostavkama što će u njoj biti veći udio čiste indukcije. No ona nije sasvim osnovana na pretpostavkama, što ponavljamo, ona nije čista indukcija: u njoj je uvijek uključena stanovita racionalna nužda.

Ne možemo zamisliti filozofiju povijesti odijeljenu od filozofije uopće. Ona primjerima objašnjava opće istine što ih je ustanovila filozofija, ali koje vidi utjelovljenje sasvim osobito i slučajno. Kako bi povijesna stvarnost mogla očitovati sigurnosti fi-

lozofije ako ne onako kako se više ili manje osniva na pretpostavkama? Zbog toga što je filozofija povijesti konačno vraćanje filozofske spoznaje individualnom i slučajnom, ona nikako ne može imati (kako je Hegel ludo vjerovao) jednak stupanj sigurnosti kao i metafizika. Pa ipak, zbog svoje povezanosti s cijelim tijelom filozofske spoznaje ona je filozofija. Ona je filozofija koja silazi do najindividualnije stvarnosti — sâmo kretanje, gibanje ljudske povijesti u vremenu.

2. *Hegelova iluzija*

5. Htio bih sada iznijeti neke napomene o Hegelovoj obmani ili Hegelovoj iluziji. Kako sam spomenuo na početku ovoga poglavlja, Hegel je definitivno uvidio mjesto i značenje filozofije povijesti.[13] No on je istodobno zaveo filozofiju povijesti na opasan put pokušavši da ponovno stvori povijest — i cjelinu svemira — čineći od nje samo kretanje kojim se vječni um, to jest Božanstvo, sam ostvaruje u vremenu (i konačno se sam otkriva u hegelovskoj mudrosti). Otada se sve mora izvesti iz oprečnosti i sukoba dijalektike.

Pa ipak, iako je Hegel tako snažno isticao logiku, čini mi se da je filozofija povijesti *locus naturalis* — prirodno mjesto — središnja Hegelova intuicija. U Hegela, kao i svakoga velikog filozofa, postojala je osnovna intuicija koja se odnosila na iskustvo, na stvarnost — a ne samo na bića uma njegove dijalektike. Ta je osnovna intuicija bila opisana kao intuicija pokretnosti i nemira bitnih za život, a navlastito za biće čovjeka koje nikada nije ono što jest, a uvijek je ono što nije.[14] Drugim riječima, možemo kazati da je to intuicija *stvarnosti ukoliko je povijest*, to jest ukoliko je pokretnost, gibanje, promjena, vječita promjena.

Ono što je navelo Hegela da pojmovima izrazi tu intuiciju u pogrešnom sustavu koji je samo velika sofistika nije samo njegov idealizam već je prije svega način kojim se odlučio dovesti racionalizam do apsolutnog i ljudski um izjednačiti s božanskim umom preoblikujući dijalektiku u »apsolutno znanje« i upijajući iracionalno u um — odakle dijalektičko kretanje, što je i sam život i otkrivanje stvarnosti. Hegel nam uz to — ostaje činjenica

13 Ona je sada ne samo priznata nego nas je u stanovitom smislu otrovala. Od 19. stoljeća baštinili smo najdogmatskije, najsamovoljnije i najsofističnije sustave filozofije povijesti. No daleko od toga da to bude razlog da se prezre i odbaci filozofija povijesti, to bi nas moralo potaknuti da otkrijemo što je tu pravo i pozitivno.

14 Usp. JEAN HYPPOLITE, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, Pariz, Aubier, 1949, str. 143-145; i njegovo pozivanje na djelo H. MARCUSEA, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt 1932.

da povijest poput vremena upotpunjuje svoje biće samo zahvaljujući pamćenju i duhu — nudi da razmatramo razvoj stanovitih dinamičnih ideja i usmjerljivih obveza koje djeluju u kolektivnoj svijesti a utjelovljuju se u vremenu. Te povijesne ideje — oblici neodvojivi od vremena — pretpostavljaju prirodu, bit stvari i bit čovjeka, a nemaju veze s hegelovskom idejom i s procesima tvorenja sebe po sebi hegelovske onto-logike. Osim toga, te povijesne ideje daleko su od toga da čine svu povijest. Kad to prihvatimo, ako razmatramo način kojim te povijesne ideje djeluju u povijesti, možemo reći da svaka od njih, svaki od tih oblika neodjeljivih od vremena uspijeva da se konačno ostvari u vremenu samo tako što izaziva suprotan oblik te niječe sam sebe. No zašto je to tako? To je stoga što njegova pobjeda iscrpljuje mogućnosti koje su ga izazvale u opstojnost, a ujedno raskrinkava i izazivlje, u ponoru stvarnosti, suprotne mogućnosti. Takvo tumačenje nema nikakve veze s dijalektičkim otuđenjem i dijalektičkom uspostavom, ali ono, čini mi se, dobro pokazuje da povijest daje Hegelu neku vrstu materijala srodnog s njegovom općom filozofijom.

Pa ipak, uloga koju u povijesti imaju ideje samo je jedan od vidova povijesti. Povijest nam otkriva svoje značenje i drugim vidovima i drugim zakonima koji su važniji i bliži stvarnosti. Kako sam već rekao, Hegel nije htio uvidjeti da je filozofija povijesti induktivna disciplina u kojoj se analiza empirijski konkretnog i filozofska spoznaja nejasno osvjetljuju. Njega je zapravo vodilo iskustvo, a on se sam služio indukcijom.[15] Drukčije i nije moglo biti. No on nije spoznao važnost uloge koju u njegovoj vlastitoj misli imaju iskustva i indukcija. On je pokušao sve to zakrinkati i ono što je dugovao iskustvu prikazati kao jednostavnu ilustraciju logičke nužde *a priori* koju bi otkrio zahvaljujući čistoj logici. Prema njemu, radilo bi se o tome da se ponovno stvori čitava stvarnost i da se povijest objasni kao nuždan razvoj samoga uma i »prava teodiceja«.

Napomenuli smo da je Hegel, iako je bio veliki iracionalist, izveo moderni racionalizam na njegov vrh. On je filozofiju uzdignuo do potpuno vrhunske mudrosti. No Hegelova filozofija ipak nije sasvim filozofska. Hegelova filozofija nastojala je u sebe upiti svu teološku baštinu čovječanstva da bi je pretopila u sasvim racionalne pojmove. Ona je bila napor da se filozofski usmjere i asimiliraju svi religiozni i teološki problemi, zapravo svi duhovni problemi čovjeka. U posljednjoj analizi, Hegelova metafizika i njegova filozofija moderna su gnoza — one su čisti

15 U Hegelovu djelu ima dosta induktivnih nazora prave vrijednosti, kao na primjer, što se tiče filozofije povijesti, pojam »lijepe individualnosti« koji on upotrebljava da bi karakterizirao grčku civilizaciju. Međutim, očit je primjer induktivnog poopćavanja veza koju uspostavlja između rimskog svijeta i pojma prava. Drugi, originalniji primjer, njegov je način karakterizacije rimskog cara (*Herr der Welt*).

gnosticizam. Nastojeći da ponovno stvori cjelokupnu stvarnost s pomoću dijalektike, Hegel je upio svijet iskustva u logične entitete — *entia rationis* — u uzajamni sukob, pa on za njega čini golemi polimorfni i pokretni idol koji je golem poput svijeta koji se najprije naziva priroda, a zatim povijest kad se čovijek pomalja iz prirode i kad se tako otkriva antropo-teistički proces samoostvarenja.

6. Mora se dodati da marksističko shvaćanje povijesti potječe izravno od Hegela a pomoću dobro poznatog preobraćanja. U Marxa, kao i u Hegela, to je u biti isto shvaćanje i isti ideal: u posljednjoj, naime, analizi marksistička je dijalektika Hegelova dijalektika koja je iz svijeta ideja prešla u svijet materije. Taj hegelovski izvod jedino je objašnjenje samog izraza »dijalektički materijalizam«. Za marksizam se u samoj materiji nalazi logičko kretanje, dijalektičko kretanje koje aktivira materiju. Drugim riječima, u Hegelovu idealizmu postoje *umna bića* — kojima se bavi logičar ili dijalektičar — koja su udružena sa stvarnošću, s iskustvenom spoznajom koja je u njih uvedena silom, dok je u marksizmu stvarnost ili materija[16] povezana s *umnim bićem*.

Materija Marxa i Engelsa u samokretanju i njihov historijski materijalizam samo su nusproizvodi Hegelove dijalektike stavljene na noge (kako je rekao Engels) dok je prije dubila na glavi. To je sasvim ista dijalektika, no sada, zahvaljujući Marxu, ima noge na tlu, a ne više u zraku. I marksistička povijest filozofije samo je Hegelova povijest filozofije koja je postala ateistička (mjesto da bude panteistička i antropo-teistička) i koja vidi da povijest napreduje prema obožanstvenju čovjeka zahvaljujući dijalektičkom kretanju materije.

7. Ove napomene o Hegelu zaključit ćemo s nekoliko riječi o ljudskoj slobodi u povijesti.[17] S obzirom na nadindividualne entitete koje stvara kretanje ideja, Hegel je potpuno relativizirao individualnu osobu. Ljudska je osoba za njega val koji prolazi oceanom povijesti i koja umišlja da tjera val dok je zapravo on nosi. A sva se veličina velikih povijesnih ličnosti sastoji u tome što su odgovarale zahtjevima vremena, što su osjetile ono što je vrijeme učinilo zrelim za razvoj. U *Kralju Learu* Edgar kaže: »Sve je zrelost.« Tako je i Hegela — *ripeness is all*. Veliki čovjek, u ljudskoj povijesti, samo shvaća ili više ili manje nejasno odgoneta ono što je zrelo za razvoj i on tada samo oživotvoruje plod koji je povijest već pripremila. Hegel tako objašnjava, i to vrlo pronicavo, kako se genij povijesti — lukavštima uma — služi interesima i strastima, pa čak i najegoističnijima, velikih ljudi u

16 Teoretičari marksizma brkaju ta dva pojma. Kad govore o materijalizmu, često misle na realizam, a kad govore o realizmu, često misle na materijalizam.

17 Potpunije o tome, vidi *La Philosophie morale,* pogl. VIII: »Hegel et la personne humaine«, § 3-4.

povijesti: oni su zapravo marionete *Weltgeista*, duha svijeta. Hegel nikada ne govori o njihovoj svijesti, o ulozi koju ima njihov um, njihova sloboda, ono što je u njima najizvornije ljudsko i racionalno.

Da bismo izložili stvari u općenitijem svjetlu, recimo da Hegel ne priznaje ljudsku slobodu prema tome što ne vidi da *način* kako se dolazi do nužne povijesne promjene sam po sebi ovisi o toj slobodi. Uzimajući u obzir stanovito razdoblje, stanovito doba ljudske povijesti, stanovite su promjene same po sebi nužne imajući u vidu nagomilane potrebe kojima one odgovaraju. No to nije zbog božanske dijalektike, zbog Hegelove dijalektike. To je, bolje reći, zbog toga što s obzirom na strukturu i okolnosti ljudske povijesti stanovite stvari postaju nemoguće — ljudsko biće više ne može živjeti pod ovim ili onim uvjetima. U ljudskoj povijesti ima stanovitih promjena koje su nužne. No nije dovoljno da se to kaže jer *način* ili *modus* kako se te promjene obavljaju nije nužda: taj način ovisi o ljudskoj volji i ljudskoj slobodi. Drukčije rečeno, ta nužna promjena može se ostvariti na ovaj ili onaj način sasvim različitim putovima što se tiče njihova duhovnoga ili racionalnog značenja. Uzmimo na primjer implikacije znanstvenog, industrijskog i tehnološkog napretka. Očito je da je prijelaz čovječanstva pod tehnološki režim nuždan, on je neizbježiv. No u takvu duhu, na koji način, na koji modus? Zar da na taj način čovjek stupi u službu stroja i tehnike ili da na takav način tehnika i stroj postaju oruđe ljudske slobode? Ista se promjena može izvršiti na način koji podjarmljuje i ponižava ili na izvorno racionalan i oslobodilački način. To, međutim, ne ovisi o kakvoj povijesnoj nuždi već o putu koji pokazuju ljudi, osobito velike ličnosti u povijesti.[18]

Hegel je podcijenio stvarnost toga utjecaja slobodne ljudske inicijative na ljudsku povijest. To se isto može reći i za Marxa, iako je on više istaknuo ulogu volje ljudi, navlastito kolektivne volje i kolektivnih energija. Marx ističe činjenicu da ljudi čine svoju vlastitu povijest, ali je ne čine slobodno, pod uvjetima svojega izbora: oni je čine pod uvjetima koje su baštinili od prošlosti i koje im je ova nametnula. Taj izraz može imati dva smisla — marksistički ili kršćanski smisao. Za Marxa on znači da je čovjekova sloboda samo spontanost životne energije koja, postajući svjesna povijesnog kretanja, postaje najdjelotvornija i najdu-

18 PIERRE VENDRYÉS dobro je osvijetlio osnovno shvaćanje da u ljudskoj povijesti ima nužnih tokova i da istodobno ništa nije neizbježivo: »Zupčanici povijeti nikada nemaju sudbonosan značaj. Kružnice nemaju određenu evoluciju. Svaka od njih može biti otvorena ili zatvorena. Ljudi čine svoju povijest iako ih ona vuče. Između događaja uvijek ima poneki slobodan razmak u kojem bi ljudska sloboda mogla razviti vlastite mogućnosti.« *De la probabilité en histoire*, Pariz, izd. Albin Michel, 1952, str. 299. Vidi također dvije važne studije: ISAIAH BERLIN, *Historical Inevitability*, London i New York, Oxford University Press, 1954; i PIETER GEYL, *Debates with Historians*, Groningen (Nizozemska), J. B. Wolters, 1955.

blja sila u povijesti. Revolucionarni je mislilac na taj način poput proroka ili diva povijesti utoliko što otkriva povijest njoj samoj, što otkriva unaprijed određeni smisao njezina kretanja (onoga što je bilo zrelo za razvoj) i u tom istom smislu usmjeruje napor ljudskih volja. No čovjek nema mogućnosti slobodnog izbora ni sposobnost da modificira i usmjeruje kretanje povijesti čak za onaj dio koji bi mogao izgledati vrlo ograničen ako se usporedi s cijelinom povijesti, ali koji je bitan u odnosu prema sudbini samih ljudskih osoba i budućih naraštaja.

Naprotiv, za tomista taj isti izraz — čovjek čini povijest, a povijest čini čovjeka — znači da povijest ima određenu usmjerenost u nekim svojim osnovnim značajkama, po golemoj dinamičkoj masi prošlosti koja je tjera naprijed, ali da ta usmjerenost ostaje još neodređena što se tiče specifičnih usmjerenja i što se tiče duha ili načina kojima će se ostvariti promjena, nužna u drugom pogledu. Čovjek je obdaren slobodom kojom, kao osoba, može više ili manje teško ali stvarno pobijediti nužnost u svojem srcu. A da stoga ne može samovoljno podvrgnuti povijest svojoj volji i svojoj mašti, čovjek može učiniti da u povijesti izbiju novi tokovi koji se sastaju s prijašnjim tokovima, silama i uvjetima da bi napokon odredili specifičnu usmjerenost koja nije unaprijed određena evolucijom za dano povijesno razdoblje. Ako ljudska sloboda u povijesti svijeta zaista ima ulogu koja se čini to većom što je razina promatrane djelatnosti svjetovnija, to je, kolektivno uzevši, zbog toga što čovjek malo živi pravim ljudskim životom uma i slobode. Prema tome, nije čudno što je »podložan zvijezdama« u vrlo velikoj mjeri. On im, međutim, može izbjeći čak u svojem skupnom svjetovnom životu. Ako se stvari promatraju u dovoljno dugom trajanju vjekova, čini se da je jedna od najdubljih tendencija ljudske povijesti upravo ta da sve više izbjegava *fatumu*. No, i tu se susrećemo sa zakonima dvostrukoga antagonističkog kretanja, uspona i spuštanja. Tako se čini da razvoj naših materijalnih tehnika, s jedne strane, djeluje tako da povijesna sudbina sve teže tišti čovjeka, a, s druge strane, da taj isti razvoj daje čovjeku nepredviđena sredstva oslobađanja i emancipacije. Na kraju krajeva, o čovjekovoj slobodnoj volji i o njegovu slobodnom izboru ovisi da se odluči koji će od ovih dvaju oblika biti nadmoćan.

3. *Kriva i prava filozofija povijesti*

8. Hegelov je sustav najsjajniji, zavodljiv i moćan oblik krive filozofije povijesti, ali on nikada nije jedini.

Dobri povjesničari, budući da imaju veliko osobno iskustvo u neizvjesnostima, složenostima i nesigurnostima povijesnog rada — radije recimo u elementu nerazumljivosti koji se upleće u povijest — osjećaju prirođeno nepovjerenje prema filozofiji povijesti. To se prirodno nepovjerenje mijenja u previše opravdano zaziranje kad se suočuju s krivim filozofijama povijesti koje smo baštinili od 19. stoljeća.

Što ih to ljuti i oneraspoložuje u takvom slučaju? Iritira ih nepodnosiv dogmatizam filozofa koje tvrde da su racionalne discipline, a koje ipak s Hegelom izjavljuju da spasavaju vjeru čineći od nje mitsku kukuljicu svojega »apostolskoga znanja«, ili pak Marxom da ukidaju religiju uime blagovijesti ateizma, ili s Augusteom Comteom da izrađuju novu i konačnu vjeru, vjeru čovječnosti — ukratko, koje se čovječanstvu nude kao oružje da bi pravovaljanim proglasile vlastite lažne zahtjeve.

Točnije rečeno, povjesničari (na primjer Henri Marrou u svojoj knjizi koju smo već spomenuli) predbacuju filozofiji povijesti četiri smrtna grijeha: prvo, gotovo neizbježno jednostavan, svojevoljan i neopravdan način kojim se služi da bi povijesnu vrijednost udesila prema potrebama uzroka; drugo, njezinu varavu ambiciju da *a priori* tumači ljudsku povijest; treće, njezinu varavu ambiciju da *iscrpno* tumači značenje ljudske povijesti, i četvrto, njezinu varavu ambiciju da tako reći *znanstveno* tumači povijest, uzimajući riječ »znanstveno« u sasvim osobitu smislu (koji može sezati sve do znanosti o prirodi) da bi s pomoću toga tumačenja naša misao mogla imati neku vrstu intelektualne vlasti nad predmetom.

Međutim, povjesničari o kojima govorimo ne mogu se uzdržati a da to ne priznaju, kad je problem jednom postavljen: »Valja li priznati vrijednosti, plodnost, smisao tomu putovanju, naizmjence i pobjedonosnom i bolnom, čovječanstva u tijeku njegove povijesti?«,[19] taj se problem više ne može mimoići.

Kamo smjeraju ove naše primjedbe? One nam pokazuju da povjesničar ne može a da ne bude osjetljiv na poziv filozofije povijesti i da istodobno misli kako se mora opirati tomu pozivu s obzirom na nastrane oblike po kojima se, po općem pravilu, filozofija povijesti prikazuje njegovim pogledima. Ono što je zapravo pri tome odbojno nije prava filozofija povijesti već *gnosticizam povijesti* — onaj gnosticizam povijesti što ga je Hegel uzdignuo do vrhovnih metafizičkih visina, no koji se može naći, na sasvim drugoj razini, i u sustavu koji su potpuno očarale pozitivne znanosti i koji je također odrješito antimaterijalistički kakav je Comteov sustav.

19 H. MARROU, *cit dj.*, str. 16

9. Kriva filozofija povijesti jest gnosticizam povijesti u najopćenitijem smislu riječi i ukoliko je karakteriziraju četiri »smrtna grijeha« koja smo maloprije spomenuli.

Prava filozofija povijesti, naprotiv, ne smjera na to da demontira kotače i zupčanike ljudske povijesti da bi vidjela kako ona funkcionira i da njome intelektualno upravlja. Za nju povijest nije problem koji valja riješiti nego tajna koju valja promatrati: tajna koja je u jednom smislu nad-razumljiva (ukoliko ovisi o Božjim namjerama), a u drugom smislu pod-razumljiva (ukoliko sadrži materiju i slučajnost i ovisi o *poništavanju* koje čovjek, čineći zlo, injicira u stvari). Prema tome, pitanje je da se samo u toj neiscrpivoj stvarnosti zapaze stanoviti razumljivi aspekti koji će uvijek ostati djelomični i na neki način rastavljeni. Teologija ne *objašnjava* božansko Trojstvo. Analogno tome, ni filozofija povijesti ne *objašnjava* povijest. I tako je svaka kušnja da se podlegne prvom »smrtnom grijehu«, koji smo upravo spomenuli, za nju svedeno na minimum, a ona je imunizirana protiv triju drugih zbog jednostavna razloga što prava filozofija povijesti i ne sanja o tome da bude objašnjenje povijesti. A tamo gdje nema objašnjenja, nema ni objašnjenja *a priori*, ni iscrpnog objašnjenja, ni »znanstvenog« objašnjenja.

Utvrdit ćemo, dakle, kao svoje prvo načelo: povijest se ne može niti racionalno *protumačiti*,[20] niti pak *rekonstruirati* po prisilnim zakonima.[21]

No, ona se može *karakterizirati, tumačiti ili dešifrirati u stanovitoj mjeri i što se tiče stanovitih općih aspekata* — ukoliko bismo u njoj htjeli otkriti razumljiv smisao i razumljivo usmjeravanje i zakone koji bi rasvjetljavali događaje a da ih ne prisiljavaju.

10. U drugoj knjizi[22] isticao sam osnovnu istinu da su prirodni zakoni nužni, ali da je tijek prirodnih događaja neizvjestan. Nužda svojstvena *zakonima* ne djeluje u tom smislu da su *događaji* nužni, jer 4Xzakon, na ovaj ili na onaj način, odnosi na općenite bitnosti koje apstrakcija izlučuje iz stvari, dok su događaji smješteni u egzistencijalnu, konkretnu, individualnu stvarnost koja je otvorena uzajamnom ukrštavanju neovisnih uzročnih pravaca i koju tvori priroda i iznenadan događaj.

Ako je to istinito u području prirode, to je još istinitije u području povijesti, jer u tijeku prirodnih pojava imamo posla samo sa slučajnostima, doku u tijeku povijesnih događaja imamo posla i s čovjekovom slobodnom voljom. Napomene koje sam iznio o ljudskoj slobodi i o povijesti pretpostavljale su stanovitu metafiziku koja problem slobodne volje smatra središnjim problemom tražeći da se on temeljito ispita i koja u postojanju slobodne volje vidi bitnu značajku čovjeka. No filozofija povijesti Hegela ili Marxa ili Comtea (a da ne govorimo o njihovoj upornosti da brkaju »nužne zakone« i zakone koji prisiljavaju) pretpostavlja stanovitu metafiziku ili stanovitu antimetafiziku koja sanja o tome kako bi prešla preko alternative: sloboda ili determinizam i koja zbog toga praktički ne poznaje stvarnost slobodne volje u čovjeku. Odatle nespretnost ili neobična neprilika kojom, dok opisuju — objašnjavaju ili rekonstruiraju — ljudsku povijest kao samo-razvoj koji u svakoj od svojih faza proizilazi iz nepokolebljivih zahtjeva zakona koji prisiljavaju, bilo dijalektičnih ili fenomenalnih, istodobno pokušavaju ustupiti mjesto »ljudskoj slobodi« (uzimajući riječi u dvosmislenom smislu), ljudskoj inicijativi i ljudskim energijama u obliku događaja. Auguste Comte bio je, naposljetku, zaslužan što je otvoreno priznao tu protuslovnost proslavivši se svojim bastardnim pojmom *izmjenljive fatalnosti*.

Priznajemo ovdje da nijedna filozofija povijesti ne može biti prava ako opća filozofija koju ona pretpostavlja i koje je dio ne priznaje opstojnost slobodne volje (kao i drugih svojstava ljudske osobe) i opstojnost Boga: posljedica je tih dviju istina da ljudska povijest sadrži dvostruku vrstu slučajnosti, s jedne strane, u odnosu prema transcendentnoj Božjoj slobodi, a, s druge, u odnosu prema ljudskoj slobodnoj volji, kao slučajnim događajima i promjenljivostima prirode.

Ako ne vjerujemo u opstojnost ljudske slobodne volje, ne možemo shvatiti da bi čovjek, kako sam prije rekao, mogao odlučno utjecati na način ili specifično usmjeravanje neke povijesne promjene koja je sama po sebi nužna (hoću reći, zbog nakupljenih potreba na koje on odgovara). Također ne možemo shvatiti da se ta povijesna nužnost odnosi samo na svojevrsnu opću shemu koja ponajviše ostaje neodređena i, tako reći, neutralna s obzirom na ono što je najvažnije za ljudska srca, dok se, naprotiv, način, specifično usmjerenje, specifično nadahnuće koje ovisi o ljudskoj slobodi i o izboru koji ona obavlja, tiče onoga što, za dobro ili zlo, izravnije utječe na ljudske osobe i ljudska društva.

Ako li se pak ne vjeruje u Božju opstojnost, dakako, neće se moći smatrati da Bog odozgo upravlja poviješću i da je trajno oblikuje i preoblikuje svojim vječnim namjerama koje proizilaze iz zla kojim sloboda stvorenja iskvaruje ljudsku povijest i koje čine da gubici služe najvećim dobicima. No, ako se povijest ne smatra »pričom koju priča slaboumnik« i ako se nastoji izraziti filozofija povijesti, prenijet će se u povijest, u nastojanju da bude racionalna, racionalnost koja više ne pripada transcendentnim božanskim namjerama, drugim riječima, te će se nekoć božanske namjere preoblikovati ili u unutrašnje namjere i dijalektične zahtjeve same povijesti ili u »znanstvene« zahtjeve koji

20 To je protiv svih filozofija povijesti Hegelova ili dijalektičkog tipa.
21 To je protiv svih filozofija povijesti Comteova ili tzv. »znanstvenog« tipa.
22 *Les Degrés du Savoir*, pogl. II.

apsolutnom nuždom oblikuju njezin razvoj. Nesreća je filozofije povijesti da su joj publicitet u savremenom svijetu dali filozofi koji su bili ili najveći krivotvoritelji božanskih stvari ili potpuni ateisti. Oni su mogli iznijeti na vidjelo samo lažnu filozofiju povijesti.

11. Ovaj odsjek završit ćemo s nekoliko riječi o strukturi vremena.

Materija filozofije povijesti tijek je vremena, slijed vremena. Tu se suočavamo ne samo s pojedinačnošću pojedinih događaja već s pojedinačnošću cijeloga toka događaja. To je povijest koja se nikada ne ponavlja, ona je sasvim jedinstvena. Formalni pak predmet filozofije povijesti jest razumljiv smisao, ukoliko se može zapaziti, toga toka ili razvoja.

Sada bih htio samo napomenuti da vrijeme, vrijeme ljudske povijesti, ima unutrašnju strukturu. Vrijeme nije kutija u koju bi praktičan čovjek poput prnjara bacao više ili manje korisne zgode. Vrijeme ima smisao i smjer. Ljudsku povijest čine razdoblja od kojih svaka ima posebnu razumljivu strukturu i, prema tome, osobite bitne zahtjeve. Predložio sam da se ta razdoblja zovu različite povjesne klime ili različite povijesne konstelacije ljudske povijesti. One izražavaju razumljive dane strukture koje su relativne i prema socijalnim, političkim i pravnim dominantama i prema duhovnim i ideološkim dominantama koje karakteriziraju svjetovni život ljudske zajednice. Tipološki zakoni koje sam spomenuo u Uvodnim napomenama imaju posla s različitim povijesnim klimama. Razmatrat ću ih u III. poglavlju.

S pitanjem o strukturi vremena, koje sam upravo načeo, usko se veže pitanje njegove nepovratnosti (ili njegova značaja koji nije kružan nego »linearan« ili »vektorski«). Pod tim vidom htio bih upozoriti na neke važne napomene što ih je iznio Mircea Eliad. U svojoj knjizi *Mit vječnoga vraćanja*[23] on ističe činjenicu da je *prihvaćanje* vremena — i povijesti — koje nipošto nije čovjeku sasvim prirodno, za njega teška tekovina i koja se skupo plaća. Čovjek se po prirodi plaši nepovratnosti vlastita trajanja pa i novosti nepredviđenih događaja. On neće da se s njima suoči. Odatle i nijekanje vremena u arhaičkim civilizacijama. One se same brane od okrutne povijesne stvarnosti bilo da konstruiraju mitske arhetipove ili da pretpostavljaju ukidanje i periodičnu regeneraciju vremena i periodičnu povratnost istih kružnica. Kako sam rekao na početku ovoga poglavlja, prihvaćanje vremena i povijesti bila je tekovina kršćanstva i modernih vremena. No to prihvaćanje po svojoj bi naravi bacalo čovjeka u očaj kad ne bi mogao odgonetnuti neko transhistorijsko značenje u pravom napredovanju vremena usred noći nepoznatog, punoj neprestano novih pogibelji.

23 MIRCEA ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Pariz, Gallimard, 1949.

4. *Filozofija povijesti i adekvatno uzeta moralna filozofija*

12. Kažimo još jednom da filozofija povijesti nije dio metafizike, kako je mislio Hegel. Ona pripada moralnoj filozofiji jer se bavi ljudskim činima zapaženim u razvoju čovječanstva. Tu pak ili moramo prihvatiti ili odbaciti podatke židovsko-kršćanske objave. Ako ih prihvatamo, morat ćemo razlikovati dva reda — red prirode i red milosti — i dva egzistencijalna područja, različita ali ne odijeljena — s jedne strane svijet, a, s druge, Crkva, kraljevstvo Božje u putujućem i raspetom stanju. Prema tome, valja razlikovati teologiju povijesti i filozofiju povijesti. Postoji teologija povijesti[24] koja se usredotočuje na Kraljevstvo Božje i na povijest spasenja, a razmatra i razvoj svijeta i razvoj Crkve, ali s gledišta razvoja Crkve. A postoji i filozofija povijesti koja se usredotočuje na svijet i na povijest civilizacije, a razmatra i razvoj Crkve i razvoj svijeta, ali s gledišta svijeta. Drugim riječima, teologija povijesti usredotočuje se na misterij Crkve, iako razmatra njezine odnose sa svijetom, dok se filozofija povijesti usredotočuje na misterij svijeta, iako razmatra njegove odnose s Crkvom, s Kraljevstvom Božjim u stanju hodočašća.

Ako je to istina, znači da filozofija povijesti pripada moralnoj filozofiji uzetoj adekvatno, to jest moralnoj filozofiji dopunjenoj podacima koje filozof uzima od teologije, a koji se odnose na egzistencijalno stanje samoga ljudskog bića čija su djela i ponašanje objekt moralne filozofije. Moralna filozofija mora uzeti u obzir sve podatke (čak i ako ovise o svojevrsnom nad-racionalnom znanju) koji pridonose tomu da vjerodostojno spoznamo *stvarnog* čovjeka i njegovo egzistencijalno stanje.[25] Moralna filozofija i filozofija povijesti shvaćene u perspektivi židovstva ili islama ili hinduizma nikad neće biti bez pogreške — one će, međutim, svakako biti bitno manje nepotpunije od moralne filozofije ili takozvane sasvim racionalne ili filozofske filozofije povijesti. Potpunost konkretne perspektive, u kojoj takve discipline promatraju ljudske stvari, ovisi o vrijednosti istine vjerske tradi-

24 Usp. CHARLES JOURNET, *Introduction à la théologie*, Pariz, Desclée de Brouwer, 1947.

25 Vidi moje knjige *De la philosophie chrétienne*, Pariz, Desclée de Brouwer, 1933. i *Science et Sagesse*, Pariz, Labergerie, 1935. Prema mojem sudu, ta upotreba ili uzimanje u obzir podataka teologije treba da nađe mjesto u moralnoj filozofiji jer ona ima posla s praktičnim objektima, s čovjekovim ponašanjem. To podrazumijeva da se mora spoznati čovjekovo egzistencijalno stanje u svojoj potpunosti, da bi se spoznala ne samo ljudska narav nego i istočni grijeh, milost itd. No, kad je u pitanju spekulativna filozofija, na primjer metafizika, takva ovisnost s obzirom na podatke teologije nije nužna, jer tu moramo razmatrati samo prirodni sadržaj stvarnosti. Drugo je pitanje znati da li spekulativnu filozofiju općenito vodi vjera, podupiru li je vjerske istine. Na vlastitom području ona ništa ne treba da uzima od teologije.

cije s kojom se povezuju. Prema tome, ako mislimo, a to je slučaj s autorom ove rasprave, da je potpuno ispravna perspektiva kršćanska, reći ćemo da je mudrost povijesti — ono što je Berdjajev nazvao »historiozofija« — stvar kršćanske teologije, ali da je ona i stvar kršćanske moralne filozofije.

Priliči da dometnemo kako je kršćanska moralna filozofija bolje pripremljena da osjeti vlastitu važnost vremena i svjetovnoga reda. Ona je bolje pripremljena da vidi kako ovi imaju vlastite svršenosti i vlastite stvorene vrijednosti koje su, međutim, sredstva u odnosu prema vječnosti. Kršćanska filozofija razmatra smijer ljudske povijesti ne samo u odnosu prema djelu vječnog spasenja na koje povijest ima utjecaja, ali još i u prvome redu, u odnosu prema samom djelu ostvarenom u ljudskoj povijesti koja je samo po sebi zemaljska i neodvojiva od vremena.

No što da kažemo o čistom filozofu — o filozofu koji priznaje samo svjetlo prirodnog uma i koji odbija svaki podatak koji dolazi od teologije što se tiče čovjekova egzistencijalnog stanja? U njegovim rukama filozofija povijesti ne može izbjeći ili čak ne može da ne učini ono što se od nje očekuje ili se mora odlučiti na mistifikaciju jer, da bi došla do stanovite razine stvarne dubine i prodiranja, ona nužno zahtijeva proročke podatke. A gdje će filozof naći vjerodostojne proročke podatke? Čini mi se da je filozofija povijesti izvrstan primjer nužnosti u kojoj filozof, da bi izgradio pravu filozofiju čovjeka i potpuno valjanu moralnu filozofiju, mora rasvijetliti znanje prirodnoga reda svjetlom uzvišenijeg znanja, primljenog od teologije i objava, što ne sprečava filozofa da prihvaća metodu svojstvenu filozofiji i da napreduje, ako mogu reći, tragom filozofije, a ne teologije.

Za potvrdu ovih nazora neka mi bude dopušteno da se pozovem na dvije knjige što su ih napisali odlični autori čija se gledišta više manje razlikuju od mojih (osobito u drugom slučaju) i od nazora koji su zbog sukladnosti s mojim za mene neobično zanimljivi.

Ponajprije mislim na knjigu Josepha Piepera *Kraj vremena, razmatranje o filozofiji povijesti.*[26] Po mojemu mišljenju, prema Pieperu, *opus philosophicum* u cjelini previše ovisi o ideologiji. No, a to je za mene važno, on ističe činjenicu da nijedna filozofija nije moguća bez rasvjetljenja teologije jer, kako kaže, bitno je pitanje za filozofiju koja razmišlja o povijesti: koja je svrha povijesti? »To se pitanje odnosi na spas i propast čovjeka...«

Na drugome mjestu mislim na već spomenutu knjigu Mircea Eliadea, navlastito na poglavlje »Strahovlada povijesti«. Eliade smatra da se »obzor arhetipova i ponavljanja može nekažnjivo

26 JOSEPH PIEPER, *La fin des temps, méditation sur la philosophie de l'histoire*, Pariz, Desclée de Brouwer, 1958.

prijeći samo ako se pristaje uz filozofiju slobode koja ne isključuje Boga. To je uostalom ono što se obistinilo kad je judeokristijanizam, koji je u religiozno iskustvo uveo novu kategoriju: vjeru, prvi put prešao obzor arhetipova i ponavljanja«.[27] I dodaje da vjera, u smislu u kojem upotrebljava tu riječ — vjera koja pokreće brda — podrazumijeva za čovjeka najshvatljiviju slobodu, slobodu da se upleće čak i u sudbinu svemira, čini »novu formulu čovjekove suradnje na stvaranju, prvu ali i jedinu koja je bila dana otkako je čovjek prešao tradicionalni obzor arhetipova i ponavljanja. Slična sloboda (izvan svoje soteriološke vrijednosti pa, dakle, religiozna u strogom smislu) sposobna je da brani suvremenog čovjeka protiv strahovlade povijesti: naime, sloboda svoj izvor i svoje jamstvo i svoj oslonac nalazi u Bogu«.[28] Drugim riječima, kršćanstvo je vitalna perspektiva svojstvena »suvremenom čovjeku«, »povijesnom čovjeku« koji je »istodobno otkrio osobnu slobodu i trajno vrijeme (umjesto kružnog vremena)«. I ono nam jedino može dati »*sigurnost* da povijesne tragedije imaju trans-historijsko značenje pa čak i ako to značenje nije uvijek jasno za suvremeno ljudsko stanje«.

Iz ovih razmatranja proizilazi da je prikladna klima za pravu filozofiju povijesti intelektualna klima židovsko-kršćanske tradicije.

27 *Cit. dj.*, str. 236-237.
28 *Isto*, str. 238-239

II. Zakoni povijesti
Aksiomatske formule ili funkcionalni zakoni

Te vrste formula ili zakona tiču se povijesnog razvoja razmatranog ili u njegovoj cjelini ili u bilo kojem od njegovih dijelova. One izražavaju funkcionalan odnos između stanovitih općih i razumljivih značajki povijesti. One se, prema tome, mogu provjeriti na svakoj etapi njezina razvoja.

1. Zakon dvostrukoga oprečnog napretka

1. U prvome sam poglavlju upozorio na zakon prema kojemu povijest napreduje i u smjeru dobra i u smjeru zla. Da bismo to bolje objasnili, razmotrimo glasovitu parabolu iz Evanđelja. Nema sumnje da se ono ne bavi filozofijom povijesti, ali u njemu nalazimo najdragocjenija razjašnjenja za filozofiju povijesti. Mislim na parabolu iz 13. poglavlja Evanđelja po svetom Mateju. »S kraljevstvom je nebeskim kao s čovjekom koji je zasijao dobro sjeme na svojoj njivi. Dok su ljudi spavali, dođe njegov neprijatelj i posija ljulj po pšenici i ode. I pristupiše sluge domaćinu te mu rekoše: 'Gospodaru, zar nisi posijao dobro sjeme na svojoj njivi? Odakle ljulj?' 'To je učinio neprijatelj' odgovori im on. 'Hoćeš li da ga počupamo?' zapitaše sluge. 'Ne — odgovori im on — da ne biste čupajući ljulj počupali s njim i pšenicu. Ostavite neka oboje raste do žetve!' U vrijeme žetve reći ću žeteocima: 'Uberite najprije ljulj te ga svežite u snopove da se spali, a zatim pšenicu saspite u moju žitnicu'.«

Ta je parabola uvjerljiv izraz zakona koji ćemo ovdje razmatrati. Ona znači da u ljudskoj povijesti dobro nije odijeljeno od zla — oboje zajedno raste.

Promatrajmo najprije njezino prvobitno, vjersko značenje. Njezin pravi predmet jest kraljevstvo milosti, ona se odnosi na posljednji onostrani kraj. Zla djela koja se skupljaju s vreme-

nom gorjet će u paklu, a dobra skupljena djela bit će zgrnuta u božanske suše. No, čekajući kraj, grešnici i sveci rastu zajedno. Tako se s gledišta povijesti kraljevstva milosti ili Kristova mističnog tijela može reći da se dvije neodvojive kretnje sastaju u svakoj točki razvoja čovječanstva i djeluju na svaki njegov trenutak. Jedna od tih kretnji vuče prema gore (prema konačnom spasu) sve ono što u čovječanstvu sudjeluje u božanskom životu kraljevstva milosti ili Crkve (koja je *u* svijetu, a nije *od* svijeta) i slijedi privlačnost Krista, glavara ljudskoga roda. Druga kretnja vuče prema dolje (prema konačnoj propasti) sve ono što u čovječanstvu pripada knezu svijeta, glavaru (kako kaže sveti Toma[1]) svih zlih. Podvrgavajući se tim dvjema unutrašnjim kretnjama, ljudska povijest napreduje u vremenu. Kršćanin zna da se, iako trajno osporavan i trajno maskiran, rad duha vrši usprkos svemu, dok povijest napreduje i da vrijeme od pada do pada, ali i od nejasnog dobitka do nejasnog dobitka ide prema novom procvatu.

Poseban slučaj te dvostruke kretnje označio je sveti Toma kad stanje čovječanstva promatra u doba koje ide od istočnoga grijeha do Kristova dolaska.[2] On objašnjava da u tijeku vremena grijeh sve više djeluje opterećujući ljudsku vrstu tako da instinkt prirodnoga zakona više nije dovoljan čovjeku da ispravno djeluje i da mu je postalo potrebno da prima propise pisanog zakona. Taj porast težine grijeha kretnja je prema dolje. No istodobno se javlja kretnja prema gore: to je božanski dar dekaloga, to su svetotajstva staroga zakona, to je progresivni rast spoznavanja božanskih stvari; nauk proroka malo-pomalo objašnjava podatke vjere — sve do potpune objave koju je ostvario Krist. Jasno je da se taj primjer dvostruke kretnje tiče kraljevstva milosti i posljednjega kraja onkraj vremena.

2. Sada bih htio naglasiti da parabola o pšenici i ljulju ima općenito značenje i općeniti domet te da vrijedi i za svijet i za kraljevstvo milosti. S filozofskoga gledišta moramo reći da kretanje napretka društva u vremenu ovisi o tom zakonu dvostruke kretnje — koji se u tom slučaju može označiti kao zakon istodobnog opadanja i ponovnog oživljavanja energije povijesti ili cjelokupne količine ljudske djelatnosti o kojoj ovisi kretanje povijesti. Dok nagrizanje vremena i pasivnost materije prirodno uništavaju i slabe stvari ovoga svijeta i energiju povijesti, kakvoću te materije trajno poboljšavaju stvaralačke sile koje su svojstvo duha i slobode i koje svoju točku primjene normalno imaju u naporu pojedinaca — koji su se time posvetili žrtvi. Tako život ljudskih društava ide naprijed i napreduje zahvaljujući povećanju energije povijesti koje potječe od duha i slobode. No ista se energija

1 *Sum. theol*, III a, q. 8, a. 7.
2 *Isto* III a, q. 61, a. 3. ad 2.

istodobno polagano gubi i rasipa zbog pasivnosti materije i sukoba oprečnosti koje se nalaze u materiji.

U nekim povijesnim razdobljima ono što dominira i što prevladava svakako je kretanje slabljenja; u drugim razdobljima to je kretnja napretka. No, ono što želim reći jest to da obje postoje istodobno, *u jednom ili drugom stupnju*.

Ima i sasvim različitih ideja napretka: s jedne strane, pojam nužnog, pravocrtnog i neograničenog napretka, o kojem je sanjalo 18. stoljeće, koji pretpostavlja da će stvari koje će doći i s pravom biti bolje nego prijašnje stvari, a, s druge strane, ideja poricanja svakoga napretka i nepriznavanje poleta božanskog podrijetla koji djeluju u nas, prevladava u onih koji su izgubili nadu u čovjeka i u slobodu.

Što se više bude produbilo naše poznavanje etnologije, to ćemo bolje spoznati činjenicu da se zakon koji ispitujem najupadljivije primjenjivao u vremenima u kojima je čovječanstvo prelazilo iz stanja djetinjstva u odraslo stanje. Nije bilo važnijeg napretka prema gore od toga prijelaza ljudske misli i ljudskih društava na racionalnu spoznaju (za razliku od magijske spoznaje) i na politički život (za razliku od plemenskoga života). No ne smije se, međutim, smetnuti s uma istodobna kretnja prema dolje. Pojam *dobrog divljaka*, tako omiljen u 18. stoljeću, bio je besmislen pojam ultraciviliziranih ljudi; govoreći općenito, primitivan čovjek nije bio *neviniji* od djeteta kakovo je bio svatko od nas. Ipak ostaje činjenica da je i ovdje i ondje bila *jedna vrsta nevinosti*. U mitovima primitivnog čovjeka bilo je nejasno shvaćanje bitnih istina — u njegovu pristupu stvarima bila je intuitivna i domišljata moć, bilo je životno sudjelovanje u prirodi — u njegovu plemenskom životu bila je stvarna i vjerojatno okrepljujuća, iako ropska, istomišljenost s grupom — a sve su se te stvari putem izgubile.

Potražimo druge primjere. Pomislimo na neke dojmljive crte suvremene povijesti. S jedne strane, vidimo da se, počev od zadnjih desetljeća 18. stoljeća, pojavljuje osvješćivanje čovjekovih prava i dostojanstva ljudske osobe, težnja za slobodom i za životom u bratskoj zajednici, priznavanje načela: vlada naroda i za narod, sve veća briga za građanske slobode i socijalnu pravdu, ostvarenje čovjekove vlasti nad prirodom — a to znači izuzetno važan napredak prema gore. No, s druge strane, u istom razdoblju nalazimo podvrgavanje svih građana službi u vojsci, sve razornije ratove, porast trgovinskog merkantilizma, zatim nacionalističke strasti, komunizam, fašizam, rasizam, a ovih posljednjih godina kojih će užas ostati uvijek živ u našem sjećanju: tamanjenje šest milijuna Židova što ga je izvršio Hitler. Prva polovica 19. stoljeća doživjela je stanje koje je industrijski proleterijat izložio novom obliku ropstva, a naše vlastito doba mora se su-

očiti s prijetnjom koju za ljudsku slobodu predstavlja totalitarni komunizam uveden u prostrana područja Zemlje.

Mogu li sada aludirati na svjetovno poslanje kršćanina? Kako sam spomenuo u prvom poglavlju, filozofija povijesti ima praktične posljedice koje potvrđuju činjenicu da ona pripada području praktične ili moralne filozofije. Iz pravog pojma napretka koji sam isticao može se povući praktična posljedica koja se odnosi na kršćaninov rad u svijetu. Kršćaninov rad u svijetu nema svrhu da svijet dovede u stanje u kojem bi nestali svako zlo i svaka nepravda: zbog čega bi, uzevši u obzir rezultat, bilo sasvim lako osuditi kršćanina kao sanjara ili reći, kako to čine neki protestantski teolozi, da je, uzevši u obzir pokvarenost ljudske naravi, sam pojam kršćanske (to jest kršćanski nadahnute) civilizacije i napora kako bi u svijetu prevladala pravda i bratstvo protuslovlja u izrazima.[3] Kršćaninov se rad sastoji u tome da u svijetu sačuva i povećava unutrašnju napetost i kretnju polaganog i bolnog oslobođenja koje uzrokuju nevidljive sile istine i pravde, dobrote i ljubavi u masi koja im se suprotstavlja. Ne obmanjujemo se u pogledu bijede ljudske naravi. No ne obmanjujemo se ni s obzirom na zaslijepljenost i pakost pseudorealista koji njeguju i veličaju zlo da bi se borili protiv zla i koji Evanđelje smatraju ukrasnim mitom koji se ne bi mogao ozbiljno uzeti a da se ne poremeti stroj svijeta.

Pravo kršćanstvo ne zaboravlja izvornu veličinu čovjeka. Ono se užasava od pesimizma tromosti. Ono je pesimistično u tom smislu što zna da je stvor postao iz ništavila i da sve što dolazi iz ništavila samo po sebi smjera prema ništavilu. No njegov je optimizam neusporedivo veći od njegova pesimizma jer zna da stvaranje dolazi od Boga i da sve što dolazi od Boga smjera prema Bogu.

3. Da bih završio svoje napomene o dvostrukom antagonističkom zakonu, htio bih primijetiti da se osobita primjena toga zakona nalazi u onome što bi se moglo nazvati *zakon prema kojemu zabluda igra svoju ulogu, poput umjetnika, u napretku spekulativne ili teoretske spoznaje*, navlastito u području naše spoznaje prirode i područja filozofije. Želim reći da su veliki pronalasci u ljudskoj povijesti redovito plaćeni jačanjem koje neka dana istina prima od zablude koja na njoj parazitira i od emocionalnih skladnosti koje pruža ta zabluda. Na primjer, spoznaju matematike prirode — tu veliku znanstvenu tekovinu koja je počela u

3 Sjećam se rasprave koju sam nekoć imao s jednim rječitim i dinamičnim protestantskim teologom koji je, uz to bio socijalistički poslanik u francuskom parlamentu. Rekao sam mu: »Ako nemate nade s obzirom na svaku mogućnost kršćanskoga poretka u svijetu, zašto ste, dakle socijalista?« A on mi je odgovorio: »Ja sam socijalista, protestantski socijalista, samo da bih *protestirao* protiv zla i nepravde. No ja se ne nadam da bi se u svjetovnom redu moglo izvršiti ijedno zaista kršćansko djelo, ne vjerujem da je kršćanska civilizacija uopće moguća.«

16. i 17. stoljeću — potaknula je i utvrdila pogrešna filozofija (mehanicistička filozofija) koja je na njoj parazitirala i koja se dugo pričinjala neodvojivom od nje. Može se misliti da se bez težnja što su ih pobudili mehanicistički filozofi ljudski duh ne bi dovoljno oduševio da izvrši napredak kakav je bio matematska spoznaja prirode. Slično tomu možemo reći da je osvještenje znanosti kao spoznaje fenomena, koja se razlikuje od filozofije kao spoznaje razumljivog bitka, nastalo istodobno kao i »kopernikanska revolucija« koju je izvršio Kant. Tako reći zahvaljujući Kantovim zabludama, bio je prihvaćen suvremeni pojam znanosti kao spoznaje fenomena. Jednako tako možemo reći da je velika psihološka otkrića o podsvijesti utvrdila i potaknula pogrešna filozofija koja preteže u Freudovu duhu.

2. *Ambivalencija povijesti*

4. Taj je zakon posljedica zakona dvostukoga kretanja. Ako je ljudska povijest podložna dvjema oprečnim kretnjama o kojima smo već raspravljali, tada možemo reći da nam ljudska povijest u svakom času pruža dva lica. Jedno od tih lica daje pravo pesimistima koji bi htjeli osuditi to povijesno razdoblje. Drugo pak daje pravo optimistima koji bi htjeli to isto razdoblje proglasiti dičnim. Tako je u 19. stoljeću bilo dosta ljudi — među kojima je bilo proroka poput Victora Hugoa — koji su prošlost poistovjećivali s mrakom i zabludom, a na budućnost su gledali kao na svjetlo i dobrotu. S gledišta filozofije povijesti ta osuda prošlosti bila je besmislena pogreška. No u istom stoljeću bilo je dosta kršćana koji su osuđivali suvremenost kao potpunu zabludu. I to je bila besmislena pogreška. Nijedno se povijesno razdoblje ne može potpuno osuditi ili potpuno odobriti. Tako ne bi bilo pametno osuđivati srednji vijek s racionalističkoga gledišta, a ni osuđivati suvremenost s takozvanoga kršćanskog gledišta.

Dakako, u suvremeno doba ima velikih duhovnih zabluda, ali su bile otkrivene i velike istine koje se bave redom prirode i prirodnim uzrocima, a važne su za duh. Rousseauističke zablude koje su, osobito u Evropi, parazitirale na demokratskom načelu i lažne filozofije s kojima se to načelo slučajno brka i koje ga iznutra nagrizaju, traže čišćenje toga načela, ali one traže i dublje ispitivanje njegove unutrašnje istine kao i njegove životne povezanosti s evanđeoskim nadahnućem. Nada čovječanstva što se tiče njegova svjetovnoga života neodjeljivo je povezana s pojavom demokratske filozofije u suvremeno doba.

Ambivalencija povijesti može se ustanoviti u razvoju rimskog carstva ili u uzajamnom prigrljivanju Crkve i države u razdoblju

nakon Konstantina ili u sadašnjoj vladavini fizičko-matematske znanosti i tehnologije... Danas nam osobito dostupan primjer te ambivalencije daje pojava atomskog doba koje u sebi krije mogućnosti uništenja čovječanstva, ali i nečuvenog poboljšanja njegova života.

5. Svoja razmatranja o filozofiji povijesti već sam odavno provodio u kršćanskoj perspektivi. Neka mi, dakle, bude dopušteno da govorim u toj perspektivi. Sveti Grgur Veliki pisao je: »Valja znati da je volja sotone uvijek nepravedna, ali da njegova vlast nikada nije nepravedna jer nepravde koje on namjerava počiniti Bog dopušta u svojoj pravednosti.«[4] To je dalekosežna tvrdnja. Ona nam daje važno načelo povijesne egzegeze.

Đavao se poput vampira zakvačio o bok povijesti, no ona ipak ide naprijed i tako napreduje. On nema nikakva udjela samo u kravljevstvu milosti, u životu što ga božanski nadahnjuje Crkva. On sudjeluje u kretanju i on ga u neku ruku pospješuje. Zar on ne gramzi za boljim ukoliko je u njegovim očima »bolje neprijatelj dobru«? On se ne usteže da prigodice laska boljemu da bi pokvario, a ne poboljšao stanovito dobro. Tako mu se događa da na svoj način, koji nije dobar, čini ono što ljudi dobra propuste učiniti jer spavaju. To je prljavo, ali to je činjenica. Osobito znakovit izraz nalazi se u Habakukovoj pjesmi (prema Vulgati) u kojoj on kaže da đavao ide ispred Božjih nogu: *et aggredietur diabolus ante pedes eius*. On trči ispred Boga. Opakom (i konačno izjalovljenom) namjerom on priprema svoje puteve — poput lopova.

Manihejstvo nije bolja filozofija povijesti od relativizma. Oni koji obožanstvuju ljudski um neizbježno dolaze do svojevrsnog povijesnog manihejstva od kojega je kršćanska misao oslobođena. Kad je sasvim prva i osnovna mjera, s kojom se dovodi u svezu sve ostalo, kad je prvo dobro neka ljudska stvar, to dobro ima oprečnost, a ta oprečnost, budući da je suprotna prvome dobru, ima samo funkciju čistog zla. Ako je prvo dobro politička sloboda ili politički rad, u povijesti će biti sasvim mračnih elemenata: »tiranija« suprotna toj slobodi ili »utopijski snovi« suprotni tomu redu. Ako je prvo dobro Kartezijev um, bit će vremena i filozofija koji su jednako tako namijenjeni potpunoj tami i čiji napredak misli ne može doprijeti ni do kakva dobra. To je stara borba Ormuzda s Ahrimanom, stara manihejska borba.

Kršćanin pak zna da Bog nema protivnika, da nema prvog načela suprotnoga Bogu.[5] I za kršćanina nesumnjivo postoji sukob svjetla i tame, istine i zablude. No za njega ne može biti *čiste* tame ni *čiste* zablude u postojećoj stvarnosti jer sve što jest, prema mjeri u kojoj jest, dolazi od Boga te je dobro. Prema ate-

4 *Moralium*, knj. II, pogl. 10, br. 16; PL LXXV, 564.
5 Usp. *Sum. theol.*. I a, q. 5, a. 3.

istovu shvaćanju, ili, ako se hoće, po shvaćanju »neprijatelja Boga«, kako se nazvao Proudhon, nije moguće da Bog bude u službi neprijatelja Boga, dok je prema kršćaninovu shvaćanju, neprijatelj Boga u službi Boga. Bog ima protivnike, ali ne u metafizičkom redu nego u duhovnom redu. No njegovi protivnici ipak su u njegovoj službi. Njemu služe mučenici, ali i krvnici koji prave mučenike.

Sve što se zbiva u povijesti svijeta na ovaj ili na onaj način služi napretku kraljevstva milosti i (kadšto pod cijenu mnogo većeg zla) stanovitom napretku svijeta. Iako je Voltaire namjeravao zatrti bestidnicu, ipak je bio u kršćanstvu i u povijesti kršćanstva kao što je bio u stvorenom svemiru i u vladavini poslanoj od Providnosti. Služio im je protiv svoje volje. Njegova borba za snošljivost išla je u prilog zabludi jer je mislio na »dogmatsku« snošljivost kao da je sloboda misli potpuna svrha, bez jačeg pravila za subjektivno mišljenje.[6] No on se istodobno borio protiv druge zablude: protiv, recimo, suvremenog načela koje je našlo izraz u formuli *cuius regio, illius religio*, da sila države i socijalne prisile imaju same po sebi pravo na savjest. Na osnovu toga Voltaire se borio, a da sam to nije znao, za član 1351. Zakonika kanonskog prava: »Nitko se ne može prisiliti da protiv svoje volje pristane uz katoličku vjeru.« On je bio oruđe koje je suvremenim društvima služilo za to da priznaju načelo građanske snošljivosti.

Objašnjenje istina o kojima sam upravo govorio nalazimo u vrijednoj knjizi G. K. Chestertona *Nazvan Četvrtak* u kojoj se vidi kako redari i anarhisti koji se svjesno bore, slušaju istoga tajanstvenoga gospodara kojega autor zove gospodin Nedjelja...

6. Može se iznijeti i jedna druga napomena u odnosu na različite perspektive ili različita gledišta svojstvena spekulativnom teologu, teologu povijesti i filozofu povijesti. Koji je njihov dotični stav kada stanu raspravljati o događaju kakav je raskol ili krivovjerstvo u vjerskoj povijesti?

Spekulativni teolog nastojat će iznijeti na vidjelo doktrinalnu istinu koja je u pitanju u promatranom slučaju. On će se dati na to da analizira i da pobija zablude koje sadrži događaj, da u povodu toga rasvijetli i objasni obzorja istine. Raskol ili otpadništvo u pitanju bit će ispitivani u svojem unutrašnjem značenju i u svojoj unutrašnjoj bîti.

Teolog povijesti primijetit će da se u tijeku vremena i usprkos trajnom poticaju, koji smjera na to da se tako odijeljene vjerske zajednice isključuju u svojoj različitosti, sve više onih koji su rođeni u tim zajednicama zbog svoje dobronamjernosti osjeća

6 O razlikovanju između »dogmatske snošljivosti« i »građanske snošljivosti« vidi moju knjigu *L'Homme et l'État*, str. 169-172.

oslobođenima od grijeha raskola ili krivovjerja pa se tako te vjerske zajednice ne smiju nazivati »krivovjerne« ili »raskolničke« već jednostavno »otpadničke«.[7]

Filozof povijesti bavit će se načelno duhovnim učincima i odjecima tih pitanja na povijest svijeta i civilizacije. On će se, s druge strane, baviti njihovim izravnim razornim posljedicama (recimo, na primjer, načinom kojim je Lutherov lom upropastio labavo jedinstvo Evrope, a Njemačku sapeo u sanje i razočarenje svojih nacionalnih ambicija). Međutim, s druge strane, on će se baviti i njihovim neizravnim stvaralačkim odjecima — tako je, na primjer, u povijesnoj situaciji koja proizlazi iz samog stanja vjerske podiobe koju je stvorio protestanizam nastalo zaista veliko političko djelo izvršeno u Americi koje je rodilo ustav i građansko društvo nadahnuto vjerom što je čvrsto povezano sa židovsko-kršćanskom tradicijom i što se bitno suprotstavlja svakoj diskriminaciji građana zbog njihova vjerskog nazivanja.[8]

Naposljetku, nije neumjesno kazati nekoliko riječi, i to ne više o manihejskoj napasti već o sasvim drugoj napasti koja je danas u punom zamahu, o hegelovskoj i marksističkoj napasti zbog koje su mnogi naši suvremenici postali vrlo poslušni obožavatelji povijesti. Oni misle da je jedino zlo opirati se povijesti, a jedina je propast ako se povijest odbaci i ne prihvati. Povijest je za njih postala moć spasa i otkupljenja. Zbog toga je prva moralna dužnost da se ide ukorak s poviješću — da se ima povijesna djelotvornost — da se u povijesti uspije. Onaj koji ne uspije u povijesti osuđen je, i to s pravom osuđen — griješio je protiv povijesti.

Pojedinac, čija uloga u povijesti, kako smo vidjeli, nije nevažna, uživa u predstavi i ruga im se. Tko za prvo pravilo uzima da valja ići naprijed s poviješću i stupati za njezinim stopama, samim se tim obvezuje na suradnju sa svim njezinim pokretnim silama. A tad je u vrlo mješovitom društvu.

Mi nismo suradnici povijesti; mi smo suradnici Božji.

Udaljiti se od povijesti znači tražiti smrt. Duhovna djelatnost, koja je iznad vremena, ne odriče se vremena, ona ga odozgo posjeduje. Valja raditi na povijesti koliko se može — služiti najprije Bogu, no ne smijemo se žaliti niti se osjećati krivima kad ona djeluje protiv nas; ona ne djeluje protiv našega Boga i neće izbjeći njegovim namjerama ili milosrđu ili pravdi. Zato, s gledišta postojanja u svijetu, prvo dobro nije da se uspije, jer to nikako ne traje, već da se sudjelovalo, a to je neizbrisivo.

7 CHARLES JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, sv. II, str. 708-709.
8 Usp. PETER F. DRUCKER, *Organized Religion and the American Creed*, u; *Review of Politics*, srpanj 1956.

3. Zakon povijesnog dozrijevanja dobra i zla

7. Taj se zakon tiče odnosa morala i povijesti. Odavno sam ga proučavao u esejima pod naslovom *Kraj makijavelizma.*[9] Ovdje ću samo sažeto iznijeti neke točke iz tog eseja.

Htio bih navlastito podsjetiti da dobro, u kojem donosi plod pravda ljudskih društava, i nesreća, u kojoj donosi plod njihova nepravda, »nemaju nikakve veze s neposrednim vidljivim rezultatom: valja uzeti u obzir povijesno *trajanje*. Vremensko dobro, u kojem donosi plod pravda države, i vremensko zlo, u kojem donosi plod njezina nepravednost, mogu biti, a zaista i jesu, sasvim različiti od neposrednih rezultata koje ljudski duh može predvidjeti i koje promatraju ljudske oči. A teško je i prozreti ova daljnja uzročna djelovanja, kao što je teško na ušću neke rijeke razlikovati iz kojih ledenjaka ili pritoka dolaze ovi ili oni uzorci njezinih voda. Ostvarenja velikih makijavelista čine nam se trajna jer je naše mjerilo trajanja izvanredno kratko ako se usporedi vlastito vrijeme nacija i ljudskih zajednica. Ne shvaćamo Božji *fair play*, koji onima što su slobodno izabrali nepravdu daje vremena da iz nje iscrpu koristi i puninu energije. Kad se nevolja sruči na te pobjednike, oči pravednih koji su protiv njih zazivali Boga odavno će gnjiti pod zemljom, a ljudi neće znati za daleki uzrok katastrofe.«[10] Mimogred spomenimo da su u ono vrijeme, kad su bili pisani ovi reci, Hitler i Mussolini dobivali na svim pločama...

S druge strane, ne smije se zaboraviti da ljudske zajednice, nacije, države, civilizacije — »svi« kolektivi koji nisu besmrtni i koji po svojoj biti pripadaju i duhovnome i fizičkom redu — ovise o fizičkim uvjetima. Bile one dobre ili zle, one mogu, poput Atlantide, biti žrtve nagle plime. To će reći da pravda i moralne kreposti ne ukidaju prirodne zakone starenja ljudskih društava. One ne sprečavaju da ih unište fizičke katastrofe. Valja, dakle, samo reći da pravda i čestitost (a to je zakon koji želim naglasiti) *teže same po sebi* (izuzev ono što ima vezu s fizičkim uzrocima) održavanju ljudskih društava i stvarnom dugoročnom uspjehu, a da nepravda i zlo *sami po sebi teže* razaranju društava i stvarnom dugoročnom neuspjehu.

Ovdje bih citirao nekoliko Chateaubriandovih redaka što ih je nadahnula povijesna i politička mudrost, a čine mi se osobito aktualni. Govoreći o Dantonu i o francuskoj revoluciji te aludirajući na suđenje Karlu Prvom i na smrtnu osudu koja mu je izrečena, on piše: »Danton, iskreniji od Engleza, govorio je:

9 U: *Principes d'une politique humaniste*, izd. Maison Française, New York 1944, str. 171-239, Pariz, Paul Hartmann.
10 *Isto*, str. 201.

'*Nećemo suditi kralju, mi ćemo ga ubiti.*' On je također rekao: 'Ti svećenici, ti plemići nisu krivi, ali moraju umrijeti jer su neprilični, priječe kretanje stvari i smetaju budućnosti.' Te prividno užasne riječi nemaju genijalni domašaj jer pretpostavljaju da nevinost ništa ne znači i da politički red može dokinuti moralni red a da ga ne upropasti, a to je neispravno.«[11] Nakon Chateaubrianda navedimo i Jouberta: »Nema naroda na svijetu koji bi činio zlo s tako malo dostojanstva kao mi. Naša gramzivost samo je lakomost, a naša zamamna lukavstva samo su hvalisanje. Čim se udaljimo od čestitosti i plemenitosti, smiješni smo i odvratni. Samo nam krepost dobro pristaje, vršimo je dražesno i gotovo kao da se igramo, najplemenitija djela i najveće žrtve činimo lako, jednostavno, dostojanstveno. No... ako smo prisiljeni djelovati po putovima stranima našoj ćudi, postajemo sitničavi, spletkari, neuspješni, svačijom igračkom i vrijedni prezira... Gdje je potrebno lažljivo domišljanje, opreznost, tajnovitost, polaganost: Francuz za to nije sposoban.«

4. *Zakon svjetskog značenja događaja povijesnog dometa*

8. Da bih izrazio zakon na koji sada mislim, izbor točnih riječi doveo me u nepriliku. Zapravo, još tražim pravi izraz za istinu koju mislim da osjećam, ali mi se čini teškim ispravno je izraziti. Moja se glavna teškoća tiče pojma »jedinstva svijeta« ili »jedinstva čovječanstva« i njegova pravog značenja. Čini mi se da osjećamo kako postoji neko bezobličnо i astrukturalno jedinstvo svijeta kao cjeline i da na svaku zajednicu, narod ili naciju, na svakoj točki Zemlje djeluju, bar na dalek način, ono što se događa drugim ljudskim skupinama. No u svijetu ne postoji ništa slično duhovnom jedinstvu Crkve, pa se moramo čuvati da o stvarima prirodnoga reda ne mislimo u izrazima teoloških pojmova kakav je »zajednica svetih«. Htio bih rado naći moguće racionalno značenje misterioznog jedinstva svijeta kao cjeline; žalim što nisam uspio dati zadovoljavajuću formulaciju — iako bi se s obzirom na suvremenu mrežu ekonomskih, intelektualnih i političkih veza koje zahvaćaju sve narode takav pojam, ukoliko odgovara pojmu sveopćega međusobnog odnosa, očito mogao izraziti strogo racionalnim izrazima. No mislio sam na svojevrsnu životniju i skriveniju solidarnost koja je stara kao i čovječanstvo.

11 *Mémoires d'Outre-Tombe*, 1, IX, pogl. IV.

Pod tim okolnostima i čekajući na potpunije razjašnjenje, govorit ću »svijet« samo u ograničenom smislu, a tu ću riječ upotrebljavati kao sinonim skupa naroda među kojima je, ma kako bili različiti, bilo na djelu, za vrijeme dovoljno dugog razdoblja, stanovito zajedništvo osnovnih duhovnih i kulturnih struktura, povijesnog iskustva, nade i trpljenja.

Pa dobro, na umu mi je da svijet (bar u smislu koji sam upravo odredio) ima neku vrstu životnog jedinstva — ni političkog, ni organiziranog, ni očevidnog, ali ipak stvarnog. A zbog toga jedinstva, kad se neki događaj povijesnog domašaja, veliki događaj za čovječanstvo, događaj koji odjelotvoruje stoljetne mogućnosti i težnje, dogodi u posebnoj točki prostora, recimo u određenoj naciji ili u određenom narodu, on se ne događa samo za tu naciju ili taj narod, on se događa *za svijet*. To nije samo događaj ili promjena za tu posebnu naciju ili taj poseban narod, to je događaj ili promjena za svijet — hoću, naravno, reći s različitim, oprečnim i protivnim učincima. On je istodobno tako reći iscrpao količinu stvaralačke energije koja je bila potrebna da se pojavi u ljudskoj povijesti. Kao činilac obnove i povijesnoga stvaranja odigrao je svoju ulogu, on već pripada prošlosti.

Pomislimo na primjer na francusku revoluciju. Promatramo li prethodna stoljeća — poimence tijek stvari u vrijeme baroka, apsolutne monarhije i socijalnog reda koji se osniva na nejednakosti kakav je bio za ancien régimea — vidimo da je stvaralačka promjena, promjena povijesnog domašaja (*history-making*) postala nužna. Ona se zbila u Francuskoj, sa svim ljudskim nadama što ih je nosila i sa svim ljagama koje su je okaljale. Pa ipak, ta se promjena dogodila ne samo za Francusku nego i za svijet. Evropska područja, koja su joj izbjegla pod njezinim prvobitno i tipično francuskim revolucionarnim oblicima i koja su se protiv nje najenergičnije borila, ipak su na svoj način upriličila da probave njezin povijesni sadržaj i da vlastite strukture i vlastite tradicije prilagode novoj fazi povijesti. Uzevši sve zajedno, svirka limenih i gudačkih glazbala samo je izvela istu glazbu u koncertu. Istodobno se iscrpla stvaralačka povijesna energija koja je proizvela francusku revoluciju. Povijena kreativnost i povijesna nužda prešle su na druge promjene koje su se pripremale.

9. Ne govoreći o njihovim unutrašnjim tonovima, između francuske revolucije i ruske komunističke revolucije s gledišta ovih naših razmatranja postoji bitna razlika. Iako su ih uvelike iskvarili Rousseauova filozofija, jakobinizam, zločini strahovlade, mržnja prema Crkvi i proganjanje Crkve — istinita načela i poruka slobode, jednakosti i bratstva što ih oni donose potvrdili su se unatoč svemu na svoj vlastiti račun neovisno (što se tiče njihove biti) o nastranim silama koje su na njima parazitirale. Za razliku od toga, elementi istine sadržani u sovjetskoj revoluciji na nerazdvojiv su način uvučeni u kriv i potpuno dogmati-

čan sustav svijeta koji ih prikiva na zabludu i koji im ne dopušta da se bjelodano potvrde (kao da sâm pojam socijalne pravde nema priznatog propisa u ideologiji dijalektičnog materijalizma). Ti će se elementi istine moći osloboditi samo kad se sustav raspadne u komade.

Rekavši to i uzimajući u obzir osnovnu razliku na koju sam upozorio, čini se da je jasno da se povijesni zakon koji je ovdje u pitanju obistinjuje i u slučaju ruske komunističke revolucije. Promatramo li slijed prethodnih stoljeća, shvaćamo da je u socijalnom redu promjena povijesnog domašaja postala nužnom. Samo se moramo podsjetiti sudbine riječi »revolucija« u Evropi prije prvog svjetskog rata: o revoluciji govorio je svatko. Istodobno se iscrpla stvaralačka povijesna istina koja je proizvela francusku revoluciju. A Charles Péguy, koji je bio stari proudhonistički revolucionar, rekao je »da će socijalna revolucija biti moralna ili je neće biti«. Ona je bila, ali *nije* bila moralna. No pretpostavimo da je u ono doba u Evropi postojao kršćanski Gandhi, čovjek koji bi raspolagao potpunijom socijalnom filozofijom od Gandhijeve i koji bi bio sposoban skupiti snage najaktivnijih stranaka radničke klase. Tada bi do nužne povijesne promjene, o kojoj upravo govorimo, došlo pod oblikom kršćanske socijalne revolucije. S apstraktnoga teoretskog gledišta nije nemoguće zamisliti da se mjesto Marxa pojavio neki drugi mislilac i čovjek akcije kršćanskog uvjerenja koji bi kritizirao oblike industrijske civilizacije svojega vremena i prihvatio se toga da ih mijenja uime pravde, slobode i ljubavi, a ne mržnje, socijalne borbe i mita obožanstvenja čovjeka mesijanskom pojavom proleterijata.

Zapravo se revolucija o kojoj je riječ zbila u obliku ateističke marksističke revolucije u određenom dijelu svijeta, u Rusiji. Tu se revolucija zbila, a ta je revolucija bila u sebi pokvarena — nije to bila Péguyjeva revolucija bitno moralnog nadahnuća nego Lenjinova materijalističko-dijalektička revolucija. Događaj povijesnog domašaja bio je iznutra gnjio, a on se dogodio ne samo za Rusiju nego i za svijet. Prema mojem sudu, nestala je iz povijesti mogućnost da sada dođe do péguyjističke revolucije, ako mogu reći, do kršćanske socijalne revolucije. Prekasno je. Čin je historijske drame završen, sad smo u drugoj etapi povijesti. Kršćani danas ne mogu sanjati o kršćanskoj socijalnoj revoluciji već se moraju truditi da prevlada kršćanski ideal u progresivnim prilagodbama s pomoću kojih će nekomunistički svijet (čija je socijalna struktura i socijalni život, bar u Sjedinjenim Državama, već onkraj komunizma i onkraj socijalizma) izvršiti promjene koje traži ista socijalna pravda koja je bila pravi stimulans komunističke revolucije a da joj ideologija ove posljednje nije dopustila da je spominje.

S druge je strane jasno da se komunistička revolucija može širiti i u drugim zemljama, kako je to bilo u Kini. No takva promjena, pa bila ona ne znam kako velika, mogla bi imati samo vrijednost i značenje lokalne promjene — a ne promjene za svijet. Komunistička revolucija ne može osvojiti svijet ne samo zbog otpora nekomunističkih nacija koje uviđaju opasnost i koje su odlučne da se od nje brane već i zbog toga što ta revolucija više nema mogućnosti da na bilo kojoj točki svijeta proizvede prekid u općoj povijesti, promjenu povijesnog domašaja. Komunistički agitatori sada su ljudi prošlosti. Njihov napor da uzdrmaju zapadnu civilizaciju i da u njoj uvedu komunizam samo je napor da je podvrgnu onomu što je nužda za narode koji ljube slobodu da se bore protiv toga napora i da nastoje da ne uspiju. No, postupajući tako, oni se ne bore protiv novosti koja prijeti već protiv prošlosti koja prijeti. U starom strahu Kineza od mrtvih bilo je mnogo mudrosti. Lešine mogu biti opasni neprijatelji. Ipak im nedostaje dah života. Komunistička je revolucija izgubila svoju povijesnu živu silu. Stvaralačka energija povijesti usmjerila se na druge probleme i druge buduće promjene pa su zbog toga potrebni novi događaji povijesnog domašaja. A zadaća je ljudske slobodne volje da pripremi i izvede te događaje u pravome smijeru i u nadahnuću zaista dostojnom čovjeka.[12]

5. *Zakon osvješćivanja*

10. Razvoj osvješćivanja s jedne je strane znak ljudskog napretka, a, s druge, istodobno sadrži neizbježive opasnosti. Mislim da je taj zakon postupnog osvješćivanja povezan s povišću civilizacije uopće, ali se u njoj javlja neobično sporo. I dok se on očituje u stanovitom području razvoja duha, neko drugo

12 Na primjer napor za nadnacionalno jedinstvo svijeta pripada redu problema i novih promjena o kojima govorimo. No pitanje znanja kako valja ostvariti nadnacionalno jedinstvo, svjetsku političku vlast, može se riješiti ili u tiranskom smjeru koji završava u nekoj vrsti supercarstva ili pak u pluralističkom smislu i u duhu slobode (vidi moju knjigu *Čovjek i država*, pogl. VII.).
Drugi novi problem, koji je osobito važan i hitan za sadašnje doba, tiče se političke emancipacije naroda koji su bili pod kolonijalnim režimom, a u isto vrijeme i u tijeku opće povijesti. Ta revolucija ne smije sa sobom donijeti čisto nasilje i nepomirljive mržnje već bar dovoljnu dozu međusobna shvaćanja i suradnje za zajedničku dobrobit čovječanstva. To pak pretpostavlja više od velikodušnosti uvijene u duhovno biće političkih stvari: napor kojim njihova bratska ljubav nadahnjuje kršćane svjesne svojega svjetovnog poslanja. A mi znamo da je takav napor na putu da se ostvari.
Knjiga Adolfa BERLEA *Tides of Crisis*, New York, Reynal, 1957, objavljena je kad sam ispravljao svoje otiske. Samo je mogu spomenuti. Rado bih naveo iz te važne knjige stranice poglavlja »Borba prošlosti protiv budućnosti« i ono što autor općenito govori o »sablastima« povijesti i o njihovim »armijama novaka«.

područje može istodobno ostati potpuno izvan njega. Tako je na primjer u Grčkoj postojalo osvješćivanje političke slobode građana, ali ne unutrašnje i duhovne slobode ljudske osobe s obzirom na državu. Grčko shvaćanje države bilo je zapravo »hijeropolitičko«[13] shvaćanje koje nije znalo da se iznad vremenske zajednice izdiže ono što je u čovjeku vječno. U filozofiji je osvješćivanje teorije spoznaje kao posebne discipline došlo vrlo kasno. Dakako, Aristotel i svi veliki filozofi imali su teoriju spoznaje. No trebalo je pričekati Kanta da bi se vidjelo kako se teorija spoznaje ustanovljuje kao posebna teorija, kao posebna disciplina. A to je bio napredak u strukturi *corpusa* filozofskih disciplina.

6. *Zakon hijerarhije sredstava*

11. Tu zapravo postoje dva zakona. Prvi je zakon *prevlast svjetovnih siromašnih sredstava nad svjetovnim bogatim sredstvima za onoga tko želi postići duhovne svrhe*. *Bogatim* svjetovnim sredstvima možemo nazvati ona koja, poniruć u gustoću materije, sama po sebi traže stanoviti stupanj opipljiva uspjeha. Ta su sredstva vlastita sredstva svijeta. Bilo bi ih besmisleno prezirati ili pak odbaciti; ona su nužna, ona su dio prirodnoga gradiva ljudskoga života. Religija mora pristati na to da od njih prima pomoć. Ali za zdravlje svijeta treba da se očuva hijerarhija sredstava, a potrebni su i njihovi ispravni relativni razmjeri.

Ima i drugih svjetovnih sredstava koja su vlastita sredstva duha. To su svjetovna *siromašna* sredstva. U njima je križ. Što je u njima manje tvari, te su lakša, lišena tvari, slabo vidljiva, to su djelotvornija. To su vlastita sredstva mudrosti jer mudrost nije nijema: ona glasno viče na javnim mjestima; svojstvo je mudrosti da tako glasno viče, pa su joj, dakle, potrebna sredstva da bi se čula. Pogrešno je misliti da će za nju najbolja sredstva biti najmoćnija sredstva u redu stvari, najkrupnija sredstva, najbogatije opremljena za *mass-communication* i za propagandu.

Duhovnost u najčistijem stanju sasvim je imanentna djelatnost, to je duboko razmatranje čija vlastita djelotvornost, da bi dirnula Božje srce, ne pomiče ni jedan atom na ovome svijetu. Što se više približavamo duhovnom, to se više svjetovna sredstva upotrijebljena u njegovoj službi sama stanjuju. A to je uvjet njihove djelotvornosti. Presitna da bi ih zadržala neka zapreka, ona dosežu donle dokle ne dosežu najmoćnije opreme. *Propter suam munditiam*. Zbog svoje čistoće ona prelaze preko svijeta s

13 Vidi poslije, poglavlje III, §11.

jednoga kraja na drugi. Budući da nisu sređena da bi opipljivo uspjela, budući da ne sadrže unutrašnji zahtjev za svjetovni uspjeh, ona sudjeluju, da bi postigla duhovne učinke, pri djelotvornosti duha.

12. Drugi zakon koji se tiče hijerarhije sredstava može se nazvati *prevlast duhovnih sredstava svjetovne borbene djelatnosti nad tjelesnim sredstvima svjetovne borbene djelatnosti*. Sredstva o kojima je ovdje riječ sredstva su u odnosu prema svjetovnom redu, a ne u odnosu prema duhovnoj svrsi, to su sredstva socijalnoga ili političkog reda koji mora — u interesu najviših čovjekovih dobara, pravde, slobode, mira, bratskog prijateljstva — svladati snagu predrasuda ili egoizma, gramzivosti ambicija ili ugnjetačku vlast. Dodajmo da je ono što je u tijeku povijesti najčešće svjedočilo u prilog zakona o kojem se radi bila spontana žrtva velikodušnih ljudi koji su bili i zaboravljeni ljudi. Drugim riječima, taj je zakon bio u ljudskoj povijesti osobito skromno i prikriveno djelo, više ili manje poput nekog fermenta — nikada u prednjem planu, osim u izuzetnoj prilici koju pruža naše stoljeće.

Priliči da se ovdje ispita svjedočanstvo što ga je dao Gandhi. Prema mojem sudu to je svjedočanstvo osobito važno za kršćane. Gandhi se zapravo nadahnjivao i hinduističkim spisima i Evanđeljem — on je mnogo čitao Evanđelje. Njegova je originalnost bila što je odijelio sredstva strpljivosti i svojevoljnog trpljenja te ih sustavno organizirao u posebnu tehniku političkog djelovanja. Tu tehniku možemo pak povezati s tomističkim načelom[14] da ono što čini glavni dokaz i pravo značenje djelovanja sile nije čin napadanja nego čin odlučnog podnošenja, izdržavanja ili trpljenja. Tomist bi ono što je Gandhi nazvao nenasilje svrstao u kategoriju sredstava koja potječu iz hrabrosti podnošenja, budući da je pitanje kako da se primijene ta osobita sredstva da bi se postigla svjetovna svrha.[15]

Sam Gandhi bio je uvjeren da se ta sredstva mogu primijeniti na Zapadu kao što su bila primijenjena na Istoku. Ravnaju li se ljudi po Gandhijevoj metodi ili nekoj drugoj metodi koju valja pronaći, ljudi koji se bore na svjetovnom planu, a pridaju važnost duhovnim vrijednostima, navlastito oni koji se bore za budućnost civilizacije kršćanskoga nadahnuća, doći će, prema mojem sudu, htjeli to ili ne htjeli, vrlo vjerojatno do rješenja takve vrste. Čini mi se znakovitim da se to novo osvješćivanje vlasti oružja ljubavi i duhovnih sredstava u svjetovnom redu pojavilo u našem stoljeću u vrijeme kada je strahovito porasla moć države i da se ono istodobno pojavilo kad i totalitarne države. Što više, to je isti zakon dvaju oprečnih kretanja — jedan razvoj u

14 Usp. *Sum. theol.*, IIa, IIae, q. 123, a. 1. i dalje.
15 Vidi moju knjigu *Du régime temporel et de la liberté*, Pariz 1933, dodatak II.

jednom smjeru, a drugi razvoj, da bi kompenzirao prvi, u suprotnome smjeru. Sada čekamo da se očituje potpuna dimenzija svjetovne kršćanske aktivnosti.

Htio bih još primijetiti, a to mi se čini osobito važnim s gledišta filozofije povijesti, da Gandhi nije bio samo neobično veliki proročki lik. On se može smatrati osnivačem jedne škole mišljenja. Iza njega su ostali učenici. Navlastito mislim na Vinôbu, koji sada ima moćan utjecaj u Indiji. Tako postoji kontinuitet upotrebe duhovnih sredstava radi preoblikovanja svjetovnog. Vinôbâ je uspio izazvati znatne socijalne promjene postignuvši da zemljišni veleposjednici dragovoljno podijele i porazdijele zemlju seljacima koji su bijedno živjeli. On je pravi Gandhijev nastavljač.[16]

Da zaključimo, postavlja se pitanje znamo li da se neka djelatnost iste naravi može razviti u zapadnom svijetu. Dosada ima malo znakova za to. No ono što se sada čini nemogućim može možda postati moguće u budućnosti bližoj no što zamišljamo. Znam da sada u Francuskoj ima malo osoba (koje su općepoznati intelektualci) koje su, s nekoliko prijatelja izvana, uložile zajednički napor posta i molitve ili da postignu, u ovome ili onom danom slučaju, više pravde nego vladajući političari ili da pak unaprijede bolje uzajamno shvaćanje i bolju miroljubivu suradnju između različitih duhovnih obitelji kao što su muslimani, Židovi i kršćani; začetnik je Louis Massignon. Na Siciliji postoji nenasilna borba koju vodi Danilo Dolci. Pojedinačni pokusi da se primijene Gandhijeve metode očituju se tu i tamo i u Sjedinjenim Državama. S obzirom na to valja pridavati osobitu važnost velikom primjeru koji su dali crnci Montgomeryja i Alabame i njihov nekadašnji vođa Martin Luther King.[17]

»Otprilike tri tisuće crnaca završilo je danas tjedan bojkota što ga je organizirao Institut za nenasilje i promjenu socijalnog poretka. To je označilo prvu godišnjicu bojkota autobusa u Montgomeryju. Prečasni Martin Luther King, predsjednik Udruženja za napredak Montgomeryja, koji je upravljao bojkotom i organizirao Institut, izjavio je: 'Ovdje smo zajedno proživjeli slavan tjedan.'

U tjednu su se održavale konferencije o načinu na koji je pedeset tisuća crnaca bojkotiralo. Pasivan otpor kojemu su se utekli da bi prosvjedovali protiv odvajanja uobičajnog u gradskim

16 Vidi, na primjer, LANZA DEL VASTO, *Vinôbâ ou le nouveau pèlerinage*, Pariz, Denoël, 1954; HALLAM TENNYSON, *India's Walking Saint, Vinoba Bhave*, New York, Doubleday,1955.

17 U: *New York Times*, od 10. prosinca 1956.: *Montgomery*, Ala., 9. prosinca (AP) čitamo: Vrhovni sud Sjedinjenih Država izjavio je 13. studenoga da je odvajanje u međudržavnim autobusima protuustavno i odredio je da se u Montgomeryju ukine. Grad i država Alabama uložili su utok na tu odluku«

Pravdeka knjižnica

autobusima imao je, osim toga, poslužiti kao primjer crncima u njihovoj borbi protiv rasne diskriminacije.

Ovdje nije mjesto da raspravljamo o posebnim ciljevima za kojima se ide u tim različitim slučajevima. Mene zanima postojanje tih slučajeva i njihovo povijesno značenje. Takvi su počeci zasada gotovo neprimjetljivi, ali mislim da imaju veliko značenje za budućnost.

III. Povijesni zakoni
Tipološke formule ili vektorski zakoni

1. Te formule ili ti zakoni očituju različitost doba ili oblika ljudske povijesti. Tiču se onoga što bi se moglo nazvati *vektorima* povijesti — hoću reći, danima odsječcima, određenim i svojim protezanjem, svojim smjerom i svojim značenjem. Oni se tiču i odnosa između dvaju faktora.

Mislim da induktivni postupak mora u takvoj vrsti zakona imati veću ulogu nego u aksiomatskim zakonima. Tako će jedan od naših primjera biti dužno razlikovanje između *magijskog* ustrojstva ili stanja i *logičkog* ustrojstva ljudskoga mišljenja i ljudske kulture. Čini se da je tu indukcija nadmoćna. Etnološki podaci iznose nam činjenicu, koju poznaje indukcija, da između načina mišljenja primitivnog čovjeka i našega vlastitog mišljenja postoji vrlo znatna razlika (tolika da je način mišljenja primitivnog čovjeka isprva bio opisan kao »*prelogički* mentalitet«).[1] No ne možemo ostati pri tom sasvim induktivnom pojmu. On mora biti prerađen i pretaljen želimo li ga ispravno pojmovno oblikovati. Zato se moramo pozvati na stanovite filozofske pojmove ili na filozofska gledišta — na primjer na spoznaju koju nam filozofija daje o stanovitim »prirodama« kao što su mašta i um, o njihovim uzajamnim odnosima i o njihovoj povezanosti u napretku ljudskoga znanja. Tada će se pojaviti različite istaknute značajke primitivnog mentaliteta i civiliziranog mentaliteta — ono što zovemo, s jedne strane, *ustrojstvo ili stanje u kojem dominira mašta*, a, s druge, *ustrojstvo ili stanje u kojem dominira um*. Kad jednom raspolažemo tim pojmom koji nije jednostavan induktivan podatak već više racionalan nazor ili svjesna predodžba koja oživljava indukciju, vidjet ćemo da povijesni prijelaz iz jednog stanja u drugo ovisi o stanovitoj unutrašnjoj nuždi.

1 Činilo se isprva da Lucien *LÉVY-BRUHL*, koji je skovao taj izraz (pratio sam njegova predavanja na Sorbonni i uvijek sam volio toga savjesno brižljivog i ispravnog pozitivistu), tvrdi da između uma primitivnog čovjeka i našega civiliziranog uma, između njihovih zakona koji se odnose na funkcioniranje, postoji *prirodna* razlika. Poslije je došao do drugih zaključaka i prihvatio tumačenje koje se osniva na pojmu *stanja*.

1. Teološki pojam različitih »stanja« ljudske naravi

2. Svratimo ponajprije svoju pažnju na podatke koji nemaju nikakve veze s indukcijom budući da su to teološki podaci, ali koji osobito rasvjetljuju i pobuđuju filozofiju povijesti jer joj daju koordinate i osnovne upute koje se tiču smjera ljudske povijesti. To je primjer na koji se dobro primjenjuje ono što smo kazali o važnosti metafilozofskih prinosa u moralnoj filozofiji.

Mislim na teološke pojmove o »stanju otkupljene naravi«. Znamo da, prema katoličkoj teologiji, nikada nije postojalo stanje čiste naravi — ono je puka mogućnost, i da valja razlikovati stanje izgubljenje naravi i stanje otkupljene naravi, koje, međutim, nisu nasljedne — Bog, naime, nikada nije izgubljenu narav prepustio samoj sebi, milost Božja nikada nije prestala djelovati u čovječanstvu; drugim riječima, izgubljena se narav mora otkupiti bilo zbog muka Krista koji *će doći* bilo zbog muka Krista koji je *već došao*. Sada bih htio iznijeti nekoliko napomena koje se tiču dvaju pitanja što ih pokreće to teološko razlikovanje različitih stanja ljudske naravi.

Prvo je pitanje može li se znati je li činjenicu čovjekova istočnoga grijeha moguće dokazati, umom posvjedočiti, izraziti nekim induktivnim postupkom, a to je ljudska narav — s jedne strane nečuvene bijede, a s druge strane nečuvena uzvišenost — da se u čovjekovoj prošlosti morala dogoditi neka katastrofa koja opravdava to protuslovlje. Prema tome, istočni grijeh pričinjao mu se kao racionalno ustanovljen analizom ljudske naravi u prilici u kojoj ga možemo razmatrati.

Ne vjerujem da bi se mogao utvrditi takav dokaz. To ovisi o objavljenom podatku, to ne potječe iz filozofskog područja. Istočni je grijeh ipak ne samo lišio ljudsku narav nadnaravnih darova svojstvenih stanju Adamove nevinosti, on je, osim toga, *ranio* ljudsku narav. To je teološki podatak koji je sveti Toma osobito isticao. Te su pak rane ljudske naravi stvarnost koja je uvijek prisutna u ljudskoj vrsti. Odakle slijedi, ako se istočni grijeh ne može uvjerljivo dokazati, da bi on ipak, čini se, morao imati neke znakove — na primjer one na koje je mislio Pascal — koji potiču um da na *vjerojatan* način zaključi da se takav događaj zbio na samom početku naše povijesti. Tu imamo problem od velikog značenja za moralnu filozofiju i za filozofiju povijesti u njihovim odnosnim područjima.

Nije mi namjera da ovdje o tome raspravljam. (Ipak napominjem da bi, prema mojem sudu, trebalo odgovoriti da li ljudski um doista može dati vjerojatne dokaze u prilog postojanja neke

prvobitne katastrofe). Radije ću iznijeti samo neke napomene u vezi s tim problemom.

Ponajprije mogli bismo zapaziti da se što iskustvom spoznajemo o čovjeku odnosi na zbiljskog i stvarnog čovjeka, na čovjeka u stanju izgubljene i otkupljene naravi — točnije rečeno, ukoliko se tiče našeg predmeta, na čovjeka u stanju ranjene naravi — dok iskustvom ništa ne znamo o onom što bi moglo biti stanje čiste naravi; to stanje možemo sebi predočiti samo na apstraktan i imaginaran način, na osnovi našega pojma ljudske naravi. Iz toga slijedi da se u obradi problema koji razmatramo javlja posebna teškoća jer postoje izgledi da naše iskustvo o stvarnom čovjeku previše utječe na naš pojam stanja čiste naravi tako da se izlažemo opasnosti da na minimum svedemo razliku između stanja ranjene naravi i onoga što bi imalo biti stanje čiste naravi.

Ipak, pažljivije promatranje stvari, prije bih mislio da se teškoće — i opasnost — o kojima je riječ zbivaju u suprotnom smislu. Čini mi se da smo s obzirom na svoj apstraktni pojam ljudske naravi skloniji tomu da spontano pretvaramo u pojam svoje iskustvo o stvarnom čovjeku, o čovjeku u stanju ranjene naravi tako da naš pojam o tom stanju previše sliči onomu što bi čovjek imao biti u stanju čiste naravi. Čini mi se da je to najdublji nazor o tom pitanju. Tako shvaćam paradoksalnu činjenicu da se najčešće, kad nas stvarno iskustvo suoči s onim što je čovjek doista, iznenada začudimo što ga zapravo nalazimo ili boljim ili gorim — a u danim slučajevima i boljim i gorim — od slike koju smo o njemu imali. Nisu li često oni koji imaju najobrazloženije i najizrađenije apstraktno znanje o čovjeku, naime, moralni filozof i moralni teolog, poput djece kad imaju posla s čovjekom iz stvarnog života i s njegovim duševnim snagama dobrote i izopačenosti? Čovjeka u stvarnom stanju njegove naravi uistinu poznaju veliki grešnici i veliki svci, a ne filozofi i teolozi.

Drugo se pitanje tiče pojma prikladno shvaćene moralne filozofije. Jasno je, naime, prema mojem mišljenju, da moralna filozofija mora uzeti u obzir teološke podatke koji se odnose na različita stanja ljudske naravi. Jer čovjek je zapravo u sadašnjem stanju ljudske naravi, zbog istočnoga grijeha i putenosti koja postoji čak i u pravednom, skladniji zlu nego bi to bio čovjek čiste naravi, a, s druge strane, on ima neusporedivo djelotvornije oružje za dobro zbog Božje milosti, zbog organizma unutrašnjih energija koje ona sadrži, zbog promjene koju ona izaziva u duhovnoj klimi. Zato, ako se moralni teolog mora baviti postojećim čovjekom, *stvarnim* čovjekom, on mora uzimati u obzir takvu situaciju. On jednostavno nema posla s čovjekom čiste naravi — čovjek čiste naravi samo je mogućnost, apstrakcija; postoji samo čovjek koji *opstoji* i djeluje.

2. Teološki pojam različitih »stanja« povijesnog razvoja čovječanstva

3. I ovdje, kao i u idućem odsjeku, moramo tražiti upute od teologije, ali sada dolazimo u bliži dodir s gradivom filozofije povijesti. Više, naime, nemamo posla s različitim *povijesnim stanjima* postojećeg čovjeka kakva ih vidi teologija: *stanja naravi*, na primjer Abrahamovo stanje — naime, ustrojstvo ili moralno stanje čovječanstva prije pisanog zakona; *stanja staroga zakona* i *stanja novoga zakona*. — Drugo stanje odnosi se navlastito na židovski narod, ostala dva imaju opće značenje.

Razlikovanje tih triju stanja, koja se temelji na nauku svetoga Pavla i koje je uveliko privlačilo zanimanje srednjovjekovnih teologija, odnosi se na teologiju povijesti, navlastito svojom osnovnom doktrinom (Rim III. i IV.) o prijelazu iz stanja ili ustrojstva zakona (Stari zakon) u stanje ili ustrojstvo evanđeoske slobode (Novi zakon).

Da bismo ukratko prikazali nauk svetog Pavla,[2] valja reći da je zakon svet jer je objavljen izraz Božje mudrosti. No, dok on djeluje tako da spoznajemo zlo, ne daje snagu da mu se izbjegne, a djelujući tako da spoznamo zlo, on daje priliku zlu da nas napastuje, a plaća zla jest smrt. Ukratko, zakon je svet, ali on donosi smrt. No Krist nas je oslobodio *vlade* zakona jer se njegova milost koja nas čini sudionicima samoga života i svetosti Boga sada objavila i očitovala. Više nismo obvezani da se pridržavamo mnoštva obrednih propisa i pravnih pravila Mojsijeva zakona, obvezani smo da se pridržavamo drugih obrednih propisa kojih je manje i lakši su. No, iako smo uvijek obvezani da se pridržavamo moralnih propisa zakona, obavezni smo da ih se pridržavamo kao zahtjeva samoga života i same slobode koji su u nama, a ne kao zahtjeva koji nas (ukoliko se uzima u obzir samo zakon, a ne Kristova milost) sile i nadmašuju naše mogućnosti. Tako je Novi zakon lakši od Staroga zakona, iako on propisuje težu čistoću i težu svetost. Ako Novi zakon traži mnogo manje stvari u više propisa prirodnog zakona i manje obrednih pravila nego Stari zakon, on zauzvrat nalaže ono što je najteže: čistoću skrivenih kretnji i unutrašnjih čina duše. (On traži i to da u sebi podržavamo *duh* evanđeoskih savjeta.) No ljubav čini da je jaram toga najvećeg savršenstva lagan.

Više nismo »pod zakonom«, to znači da smo izašli ispod vlasti zakona — iz onoga stanja čovječanstva u kojem ono više nije imalo kao osnovni zakon svojih čina prirodno svjetlo i unutraš-

2 Vidi našu knjigu *La pensée de saint Paul*, izd. Maison française, New York 1941, str. 116, Pariz, Corrêa.

nja nadahnuća savjesti kao u doba patrijarhata — a još nije imalo objavu Evanđelja kao nakon Kristova dolaska — već objavu pisanog zakona koji je prenio Mojsije. Prešli smo pod vlast Novoga zakona koji je zakon slobode.

To je nauk svetoga Pavla. To je prvi veliki nauk — božanski nadahnut nauk — koji se tiče smjera i značenja povijesnog razvoja čovječanstva.

3. Sudbina židovskog naroda

4. Problem kojemu pristupamo tiče se osobitog odsjeka ljudske povijesti: to je povijest i sudbina onoga osobitog naroda kakav je židovski i uloga koju je imao u povijesti čovječanstva. Ovdje valja zapravo razmotriti dva problema. Prvi je teološke naravi; to je problem — ili, bolje rečeno, tajna — *sudbine židovskog naroda u odnosu prema kraljevstvu Božjem i redu vječnoga spasa*. Židovi nisu shvatili prijelaz od vlasti Staroga zakona na vlast Novoga zakona, koji je zakon slobode, oni su se zaustavili pri vlasti Mojsijeva zakona. A, prema svetom Pavlu, ovdje valja upozoriti na dvije glavne točke: ponajprije, njihova je pogreška bila dopuštena za spas cijeloga čovječanstva, a drugo, konačno će se ponovo vratiti u Božji narod. Pročitajmo neke stavke iz 9. i 11. poglavlja Poslanice Rimljanima:

»Što ćemo dakle zaključiti? Pogani koji nisu težili za pravednošću, postigli su pravednost i to pravednost koja dolazi od vjere, dok Izrael, idući za nekim zakonom, koji bi činio pravednim, nije stigao k ispunjenju zakona. Zašto? Jer je htio postići pravednost ne po vjeri, već — kao da bi bilo moguće — po djelima. Udario se o *kamen spoticanja* kako stoji pisano. *Evo, postavljam na Sionu kamen spoticanja i stijenu sablazni, ali tko u nj vjeruje neće se razočarati« (Rim 9, 30-33).*

»Prema tome pitam: *Je li Bog odbacio od sebe narod svoj*? Daleko od toga! Ta i ja sam Izraelac, potomak Abrahamov, iz plemena Benjaminova« (Rim 11, 1).

»Pitam dakle: Zar su tako posrnuli da konačno padnu? Daleko od toga! Nego je njihovim prekršajem došlo spasenje poganima da bi ih ovi pobudili na natjecanje. Pa ako njihov prekršaj znači bogatstvo za svijet, a njihov umanjeni broj bogatstvo za pogane, koliko će više njihov puni broj? A sad govorim vama, poganskog podrijetla. U svojstvu apostola ja vrlo cijenim i zato brižno obavljam svoju službu, ne bih li potakao na natjecanje sunarodnjake te neke od njih spasio. Jer, ako je njihovo odbačenje izmirenje svijeta, što će biti njihovo ponovno primanje, ako ne uskrsnuće od mrtvih? Ako su prvi plodovi sveti, sve je tijesto sveto. Ako je korijen svet, i grane su svete.

Ako su neke grane odlomljene, i ako si ti, koji si divlja maslina, pricjepljen mjesto njih i postao s njima sudionik u sočnom korijenu masline, ne uzvisuj se nad grane. Ako se hoćeš uzvisiti, sjeti se da ne nosiš ti korjena, nego korjen tebe! Ti ćeš sada reći: 'Grane su odlomljene da ja budem pricjepljen.' Dobro. Njih je odlomila nevjera, a tebe drži vjera. Ne ponosi se više, već se boj! Jer, ako Bog nije poštedio prirodnih grana, neće ni tebe poštedjeti. Promatraj dakle dobrotu i strogost Božju: strogost prema palima a prema tebi dobrotu Božju — ako ustraješ u dobroti — jer inače ćeš i ti biti odsječen. A oni će, ako ne ustraju u nevjeri, biti pricijepljeni, jer ih Bog opet može pricijepiti. Ako si ti odsječen od divlje masline, kojoj si pripadao po prirodi, i protiv prirode pricjepljen na pitomu maslinu, koliko li će se lakše pricijepiti na vlastitu maslinu oni koji joj po prirodi pripadaju.

Neću vas držati u nejasnoći o tajni ovoj da se ne biste oslanjali na vlastito mišljenje. Otvrdnuće jednog dijela Izraela traje dok ne dođu pogani u punom broju. Kada to bude, sav će se Izrael spasiti kako stoji pisano: *Doći će sa Siona Oslobodiielj, on će udaljiti bezbožnost od Jakova. I ovaj moj Savez s njima ispunit će se kad im uzmem grijehe.*

S obzirom na Radosnu vijest oni su doduše neprijatelji, radi vas, ali s obzirom na izbor, oni su ljubimci — zbog otaca. Jer su neopozovljivi Božji darovi i poziv.

Baš kao što ste vi nekoć bili neposlužni Bogu, a sada ste postigli milosrđe zahvaljujući njihovoj neposlušnosti, tako su i oni sada postali neposlušni zahvaljujući milosrđu prema vama, da i oni postignu milosrđe. Bog je naime sve ljude zatvorio u neposlušnost da im se svima smiluje« (Rim, 11, 11-32).

Tako sveti Pavao prilikom te osobite tajne Izraela ustanovljuje osnovni zakon (to je objavljeni podatak koji nema nikakve veze s filozofijom kao takvom) ljudske povijesti — osnovni zakon koji je on smatrao najdubljom tajnom božanske Providnosti, a čije značenje možemo shvatiti samo u svjetlu beskrajne transcendentnosti ljubavi koja traje. Sjetite se njegova usklika velikog štovanja: »O, dubino bogatstva, mudrosti i znanja Božjega! Kako su nedokučive njegove odluke i kako neistraživi njegovi putovi!« (Rim 11, 33). On je u trima tekstovima zakona o kojem govorimo izjavio: »Ali je pismo sve zatvorilo pod grijeh, da se obećanje, na osnovi vjere u Isusa Krista, dadne onima koji vjeruju« (Gal 3, 22); »ali gdje grijeh postade većim, tu se milost izli u preobilju« (Rim 5, 20); i na kraju drugoga stavka koji smo maloprije citirali: »Bog je naime sve ljude zatvorio u neposlušnost da im se svima smiluje« (Rim 11,32).

Taj zakon, koji je svetoga Pavla bacio na koljena da bi se poklonio nedokučivoj mudrosti Božjoj, pojavio mu se, u jednome mlazu svjetla, u njegovu posebnom izvještaju o tajni Izraela. No on vrijedi općenito. To je najvažniji podatak objavljene mudrosti s obzirom na ljudsku povijest, jedini ključ svega truda naših dugih samrtnih muka, pogled na odnos između napretka čovječanstva u vremenu i vječnih namjera transcendentnog Boga. A i

filozof povijesti promatrat će ga svjesnim poštovanjem, smatrajući ga sasvim bitnim.

Hegel je taj zakon potpuno krivo shvatio, ali nije mogao a da na svoj lažan način ne shvati njegovo značenje. On ga je shvatio u onom smislu, iako nas je sveti Pavao brižljivo upozoravao da se čuvamo upravo toga smisla — naime, da bi zlo bilo *nužno* s višega, božanskog gledišta kako bi se unaprijedilo dobro; grijeh bi bio nuždan s gledišta mudrosti povijesti da bi izazvao ono preobilje dobrote o kojem je govorio sveti Pavao. I tako bi Bog — Hegelov imanentan Bog, koji se sam očituje preko ljudske povijesti — bio prvi začetnik zla, potpuno umočen u blato i krv samopokreta čovječanstva jer bi mu u konačnoj analizi bilo potrebno zlo da bi bio; a postojanje zla — zla što bi ga trebalo svladati i izmiriti — bilo bi također potrebno kao što je potreban sam Bog.

No sveti Pavao ne govori uzalud o bilo kojoj nuždi; sâm je pojam nužnosti zla sadržan u Božjim namjerama — pa, dakle, činimo zlo da bismo surađivali s Bogom i njegovim vrhovnim namjerama![3] u njegovim očima čisto bogohuljenje. *Absit*! On želi reći da Bog izrabljuje priliku radi boljeg učinka zla koje on dopušta, no koje nikako neće i ne izaziva, i kojega je prvi pokretač samo sloboda stvorenja. To je trijumf mudrosti i ljubavi Božje, a vrhovno je značenje ljudske povijesti da se milost i oprost u obilju nalaze ondje gdje je, slobodnim *poništavanjem* ljudske volje, obilovao grijeh prikraćujući »prethodnu« volju Božju.

Proročki element — konačnog ponovnog prihvaćanja židovskog naroda — sadržan u prije navedenim tekstovima svetoga Pavla — imao je veliku ulogu u teološkom umovanju srednjega vijeka i u svim svojim oblicima u kršćanskoj eshatologiji. U svojem komentaru Evanđelja svetoga Ivana[4] sveti Toma u vezi s putovanjem apostola Petra i Ivana na Gospodinov grob objašnjava, prema Grguru Velikom, da dva apostola simboliziraju židovski i poganski narod. Oni su se istodobno kretali prema Kristu kroz vjekove, pogani po prirodnom zakonu, a Židovi po pisanom zakonu. Pogani, poput Petra, koji je drugi došao na grob, poslije su stigli do spoznaje Isusa Krista. No oni će prvi ući. Židovski narod, koji je prvi mogao spoznati tajnu otkupljenja, zadnji će se obratiti na Kristovu vjeru... *Tada će*, kaže Evanđelje, *ući Ivan*. Izrael ne smije vječno ostati na pragu groba. Pošto uđe Petar, ući će i Ivan, jer će na kraju i Židovi biti prihvaćeni u vjeri.

3 »Što ćemo dakle reći? Da dalje ostanemo u grijehu da se poveća milost? Daleko od toga! Mi koji umrijesmo grijehu, kako da još živimo u njemu?« (Rim 6, 1-2).

4 *In Joan.* (Reginaldova transkripcija), XX, 4, lect. I. Izvor je sveti *Grgur, Homil. XXII in Evangelia*, br. 2; PL LXXVI, 1175.

Srednjovjekovna teologija povijesti nije sumnjala u pojavu toga događaja. Dodajmo da u drugom komentaru *Pjesme nad pjesmama*, koji se pripisuje svetom Tomi Akvinskom, autor predlaže da se povijest kršćanskih vremena dijeli u tri doba: 1. kršćanska starina, koja obuhvaća otprilike osam stoljeća; 2. suvremeno doba (o Crkvi u 13. stoljeću govori se kao o »suvremenoj Crkvi«), napokon 3. doba koje još nije došlo i kojega će najznačajniji znak biti ponovno prihvaćanje Izraela.

5. Drugi problem koji se tiče Izraela problem je *sudbine židovskog naroda u odnosu na svjetovnu povijest svijeta, a prije njegova konačnog prihvaćanja*. Ovdje imamo jedan vid tajne Izraela koji je više filozofski negoli teološki. Koje je značenje dijaspore? Koje je značenje progona što su ih Židovi pretrpjeli u kršćanskom svijetu, a koji su za ovoga ljaga? Koje je značenje njihova vlastita poslanja u svijetu? Mislim da filozofsko razmišljanje, vođeno naukom svetoga Pavla, može doći do nekih zaključaka.

Taj sam problem već dodirnuo u eseju *Nemogući antisemitizam*.[5] Moj je stav da je Izrael, po analogiji, neka vrsta mističnog tijela; on nije samo narod već narod koji ima poslanje koje ima posla sa samim redom otkupljenja čovječanstva. A poslanje Izraela nastavlja se na stanoviti način — više ne kao crkveno poslanje — nakon njegove pogreške jer on ne može a da ne bude izabrani narod, jer Božji darovi ne podliježu kajanju, a Bog uvijek ljubi Židove zbog njihovih otaca. Mogli bismo reći da je, dok se Crkva posvećuje zadaći nadnaravnog i nadsvjetovnog spasenja svijeta, Izraelu dodjeljeno, u redu svjetovne povijesti i njezinih vlastitih svrhovitosti, djelo *zemaljskog pobuđivanja* svijeta. Izrael je zato tu — on koji po istini nije od svijeta već je u najboljoj građi svijeta — da nadražuje svijet, da ga podbada, da ga pokreće. On ga uči da bude nezadovoljan i nespokojan tako dugo dok nema Boga, tako dugo dok nema pravde na svijetu. Njegova nerazorna nada potiče žive snage povijesti.

Nema sumnje da zbog tog aspekta ne smijemo zaboraviti sociološki i ekonomski vidik i druge empiričke vidove koje moramo uzeti u obzir kad pokušavamo shvatiti svjetovne sudbine Izraela ili moralni rak kakav je antisemitizam ili značenje cionizma. No filozofski vidik koji sam upravo istaknuo — jer filozofski, iako ga je prosvijetlio nauk svetoga Pavla (to je primjer onoga što sam nazvao moralna filozofija uzeta prikladno) — ostaje prvobitan i rasvjetljava druge vidove. On ne može biti nepriznat.

Zbog osnivanja države Izrael postavljaju se novi problemi (koje ću samo spomenuti) koji imaju veliko značenje za filozofiju povijesti: njezin odnos prema dijaspori — odnosi između Židova koji su građani države Izrael i Židova koji su građani drugih *nacija*; njezin odnos prema krugovima islamske i kršćanske civilizacije i povoljni i nepovoljni činioci za njezin mogući razvoj kao svjetovne, demokratske države s jednakim pravima za sve, ali i vjerski nadahnute kojoj je povjereno duhovno poslanje.[6]

5 U: *Questions de conscience*, Pariz, Desclée de Brouwer, 1938, str. 51. i dalje. Vidi također *Le Mystère d'Israël* u *Raison et raisons*, Luf, Pariz, 1947, str. 207. i dalje.

4. Krivi Hegelovi i Comteovi zakoni različitih stanja ili stupnjeva čovječanstva

6. Hegel i Auguste Comte upotrebljavali su pojam stanja ili stupnjeva kojim sam se prije poslužio. Iako njihovi nazori, prema mojem sudu, potječu iz krive filozofije povijesti, ipak ću ih ovdje spomenuti jer nas i pogrešna gledišta mogu poučiti.

Prema Hegelu postoje tri stupnja objektivnog duha — stupanj apstraktnog prava, stupanj moralnosti svijeta ili subjektivna moralnost (Moralität) i stupanj društvene moralnosti (Sittlichkeit) ili ostvarenje države. Nema sumnje da su za Hegela ta tri stupnja povijesti redoslijed. Međutim, takav se razvoj otkriva ili očituje u svijesti čovječanstva na osobito znakovit način u stanovitim momentima povijesnog razvoja. Na primjer, apstraktno pravo tipično se očitovalo za vrijeme rimskog carstva, moralnost svijesti ili subjektivna moralnost u stoljećimaa katoličanstva ili pak u 17. stoljeću, u »prosvjetiteljskom stoljeću«, dok se treći i posljednji stupanj, stupanj u kojem su razriješene sve antinomije, javlja u povijesti kad njemačka protestantska zajednica poprima politički oblik i kad se javlja država kao opredmećenje božanskog — onoga božanskog što ga je mladi Hegel vidio u Napoleonu, a stari Hegel u pruskoj državi.

Drugi pogrešan pojam o različitim stanjima povijesti — pojam koji je bio glasovit u 19. stoljeću — pojam je onoga što je Auguste Comte nazvao »zakon triju stanja«. Za Comtea čovječanstvo i ljudski duh postupno su prolazili kroz teološko stanje, metafizičko stanje i pozitivno stanje. U teološkom stanju sve se objašnjava voljama i nadnaravnim bićima; u metafizičkom stanju apstraktni skriveni uzroci zauzeli su mjesto nadnaravnih bića, a sve se pripisivalo životnim silama, stvarnim oblicima itd. i napokon, u pozitivnom stanju znanost je jedino pravilo — sve se mora shvaćati u svjetlu znanosti ovjerovljene pokusima, dok se »volja« kao i »uzroci« moraju nadomjestiti »zakonima« ili nepromjenljivim odnosima između pojava.

6 Vidi dalje §11.

Samo ću napomenuti da je tu posrijedi, pravo reći, vrlo zanimljiv slučaj krivog poopćenja: s jedne, naime, strane bilo je moguće indukcijom (što se tiče načina kojim se ljudski duh trudi da tumači prirodne pojave i da odgoneta osjetna iskustva) naći stanovite upute u prilog takve konstrukcije, ali se, s druge strane, sve što je indukcija pružila tumačilo i poimalo u svjetlu krive filozofije, naime, pozitivističke filozofije prema kojoj »*sve je relativno*, i to je jedino apsolutno načelo« prema kojemu *nema drugoga znanja*, osim znanosti o pojavama i odgonetanja osjetnih iskustava. S pravoga je povijesnog gledišta *zakon triju stanja*, čak i u području spoznaje pojava, prijeporno i presimplicističko poopćenje. No puki je sofizam proglasiti da su teologija i metafizika zbrisale činjenicu da se munja ne mora tumačiti kao učinak neke nadnaravne srdžbe ili nekih »skrivenih svojstava«.[7]

5. *Zakon prijelaza iz »magijskog« ustrojstva ili stanja u »logično« ustrojstvo ili stanje u povijesti ljudske kulture*

7. To razlikovanje, koje sam samo naznačio na početku ovoga poglavlja, tiče se — to je bar moj stav — prave filozofije povijesti. To je filozofsko razlikovanje koje se osniva na induktivnim podacima koje pruža etnologija i koje tumači te podatke.[8] U eseju *Znak i simbol*[9] , koji sam napisao prije više godina, predložio sam da se razlikuje *logički znak* koji u prvome redu govori inteligenciji i *magijski znak* koji u prvome redu govori maštu. Moja radna hipoteza bila je pojam racionalnog ili egzistencijalnog stanja (u smislu u kojem sam u ovome djelu upotrebio riječ »stanje«). Istaknuo sam bitnu razliku koja postoji između stanja naših razvijenih kultura i drugoga egzistencijalnog stanja u kojem, uzetih cjelokupno za duševni i kulturni život, zadnju riječ ima mašta kao vrhovni i konačni zakon. U tom posljednjem stanju inteligencija je, nema sumnje, također nazočna sa svim načelima i svim zakonima koji su joj svojstveni, ali u stanovitom smislu ona nije *slobodna* — ona je čvrsto povezana s maštom. To je stanje koje zovem magijsko ustrojstvo ili magijsko stanje duševnoga i kulturnog života.

7 Za »zakon triju pitanja« vidi dalje, §8.

8 Ističem činjenicu da ne može biti filozofije bez etnologije — etnologija je osnovni podatak za filozofiju povijesti.

9 Vidi *Quatre essaise sur l'esprit dans la condition charnelle*, 1939; novo izdanje, Paris, Alsatia, 1956, pogl. II.

Primjećujem da je ta radna hipoteza uspjela pomiriti dva suprotna gledišta u osobito prijepornom području. Nekoliko godina prije svoje smrti Lévy-Bruhl ljubazno mi je izričito pisao da se u tom pogledu sa mnom slaže: »Kako s punim pravom kažete, primitivan mentalitet je *stanje* ljudskog mentaliteta te mogu prihvatiti obilježja kojima ste ga definirali.«

Neka mi bude dopušteno da sada navedem iskaz velikoga poljskog etnologa Bronislawa Malinowskog, koji piše: »Odlučio sam se da izravno načnem pitanje racionalne spoznaje primitivnog čovjeka: promatrajući ga u njegovim glavnim zanimanjima, gledajući ga kako od rada prelazi na magiju i obratno, ulazeći u njegov duh, slušajući njegova mišljenja. Svemu tomu problemu može se pristupiti preko jezika, ali bi nas to predaleko odvelo u pitanja logike, semantike i teorije primitivnih jezika. Riječi koje služe da bi se izrazile opće ideje kao što su *postojanje, bît i svojstvo, uzrok i učinak, glavno i drugorazredno*; riječi i izrazi upotrijebljeni u složenim radnjama kao što su ploviti, sastaviti, mjeriti, nadzirati; brojčani i količinski opisi, ispravne i potanke klasifikacije prirodnih pojava, biljaka, životinja — sve to dovelo bi nas do istog zaključka, naime, da primitivan čovjek može značiti i misliti i da on ima, uvrštene u svoj jezik, sustave metodičke spoznaje, iako vrlo nerazvijene.«

Malinowki nastavlja: »Slični zaključci mogli bi se povući iz ispitivanja duševnih shema i fizičkih dispozitiva koji se mogu opisati kao dijagrami i formule. Metode označavanja različitih točaka obzora, grupiranja zvijezda u konstalacije, usklađivanja ovih s godišnjim dobima, naziva mjeseci u godini, Mjesečevih četvrti — sve te stvari poznavali su najjednostavniji divljaci. Osim toga, svi su oni umjeli u pijesku ili prašini crtati shematske karte, označiti stanovite razmještaje stavljajući na tlo kamenčiće, školjke ili štapiće ili na tako jednostavnim kartama praviti plan ekspedicija ili ratnih pohoda. Povezujući prostor i vrijeme, umjeli su prirediti velike plemenske sastanke i smišljati daleke plemenske pokrete u prostrana područja... Upotreba lišća, rovaša s urezima i sličnih podsjetnika dobro je poznata, a čini se da je to sasvim općenito. Svi su ti 'dijagrami' sredstva da se na jednostavan i pogodan oblik svede složen i nepriličan dio stvarnosti. Ona pružaju čovjeku mogućnost relativno lakoga nadzora nad njom. Kao takva, nisu li ona — u nesumljivo vrlo nerazvijenom obliku — bitno srodna s razvijenim znanstvenim formulama i 'modelima' koji su također jednostavne i prikladne parafraze složene i apstraktne stvarnosti koje civiliziranom fizičaru daju mogućnost duševnog nadzora nad njom?«[10]

10 BRONISLAW MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion*, Anchor Books, str. 33-34. Vidi i PIERRE LECOMTE DU NOÜY, *L'Avenir de l'Esprit*, Pariz, Gallimard, 1941, str. 188.

Inteligencija primitivaca iste je naravi kao i naša, ona u njega čak može biti življa nego u stanovitih civiliziranih ljudi. No pitanje koje nas ovdje zanima pitanje je njegovih egzistencijalnih stanja, egzistencijalnog ustrojstva ili stanja u kojima ona djeluju. Sve duševno stanje primitivaca nalazi se pod primatom mašte. U njega je inteligencija povezana s maštom te je podređena njoj i njegovu divljem svemiru. Tako je duševno stanje iskustvena i doživljena povezanost s prirodom čiju jačinu i širinu teško možemo sebi predočiti. U prethodnom sam poglavlju napomenuo da je, prelazeći od mitova primitivnog čovjeka na naše racionalno i logično stanje, sigurno, bilo gubitaka koje su, dakako, nadoknadili veći dobici.

Magijsko je stanje niže stanje, ali se nikako ne smije podcijeniti. To je stanje djetinjstva čovječanstva: plodno stanje kroz koje se moralo prijeći. A mislim da bi etnolozi morali priznati da se u tom stanju čovječanstvo obogatilo mnogim životnim istinama koje se prepoznaju s pomoću sna ili vidovitog instinkta i doživjelog sporazuma te stvarnog sudjelovanja pri poznatoj stvari — a ne na pojmovan i racionalan način. Za nas je neobično teško da danas zamislimo kako je ljudski duh mogao funkcionirati u takvom stanju. To je teškoća analogna onoj s kojom se susrećemo kada nastojimo prodrijeti u psihu životinja. Sve što *mi* sebi predočujemo zapravo je ogrezlo u inteligenciji, i to u slobodnoj inteligenciji koja strogo upravlja maštom. Stoga vrlo teško možemo zamisliti stanje u kojem — kako je to bio slučaj s primitivnim čovjekom — mašta strogo upravlja inteligencijom ili u kojem — kako je slučaj sa životinjama — postoji spoznaja, ali sasvim očutna spoznaja: spoznaja osjetilima koja su zacijelo, u viših kralježnjaka, sposobna da uvelike *sliče* inteligenciji. Zaista je nemoguće da čovjek zamisli kako »misli« pas. Pa ipak, uistinu postoji pasje znanje koje je predmet psihologije životinja. Sličnu teškoću osjećamo kad se radi o magijskom stanju, svojstvenom duševnoj djelatnosti primitivnog čovjeka, o stanju koje se potpuno razlikuje od našega logičnog stanja i u kojem je mašta vladala ljudskim duhom. Svoje sadašnje stanje možemo nazvati dakako inteligencije. Magijsko pak stanje može se nazvati njim ili *sunčanim* jer je povezano s jasnom i ispravnom psihi- *sumračnim* stanjem jer je povezano s fluidnom i sumračnom psihikom mašte.

8. Ovdje bih htio iznijeti nekoliko napomena o pozitivizmu Augustea Comtea i o njegovu zakonu triju stanja. Pozitivističko gledište vodi nas do toga da kažemo kako matematske i fizičko-matematske znanosti i sav raznoliki skup pojavnih znanosti predstavljaju jedini organ, jedinu funkciju istine (ili provjeravanja) ljudske misli i da su zbog toga religija, metafizika, poezija u civiliziranom mentalitetu poput neke baštine primitivnog i »prelogičnog« mentaliteta. To je osnovna točka u pozitivističkoj

filozofiji povijesti. Ti tipovi duševne djelatnosti bili bi samo preobrazba nekadanje magije — možda opravdani u praktičnom i duhovnom redu, ali izravno suprotni, poput same magije, pravcu znanosti i istine. Era znanosti došla je nakon ere magije. A magija i znanost u biti su neprijatelji i nespojive.[11]

Dodajmo da su za Bergsona magija i znanost neprijatelji i nespojive. »Magija je protivno od znanosti,« piše on u djelu *Dva izvora*. To je stoga što se čitava znanost sastoji u matematskom izlaganju materije. Međutim, u njegovim očima znanost, bar znanost koja se rađa, uvijek je živjela zajedno s magijom. A znanost nikako ne iscrpljuje funkciju istine i stvarne spoznaje ljudske misli. Druge funkcije — religija, mistično iskustvo, metafizika i poezija — također su funkcije istine, i to dublje. No za njega, kao i za pozitiviste, one se pod pravim kutom križaju s pravcem znanosti i nastaju u istom životnom središtu kao i magija. Magija i religija imaju zajednički korijen iz kojega se i jedna i druga razvijaju u protivnom smjeru — prva u smjeru obmana, protuslovlja i lijenosti, druga u smijeru heroizma i istine.

Razlikovanje koje sam predložio između magijskog i logičnog stanja ljudskog duha i kulture razlikuje se i od stava pozitivista i od Bergsonova stava. U mojim očima, suvremena znanost o pojavama samo je jedan od mogućih oblika znanosti, jedan od stupnjeva znanja. Osim toga, znanost, filozofija, metafizika kao i religija i mistika pa i poezija po naravi su takve da zajedno rastu. One su bile početne, više ili manje virtualne i više ili manje stopljene ili izmiješane sa sumračnim stanjem primata sanjarije ili mašte, ali su one pritom bile nazočne. One će se sve više odvajati jedna od druge čim se prijeđe prag sunčanog stanja primata inteligencije ili logosa. Nije istina da je »era znanosti došla nakon ere magije« — međutim, istina je da je logično stanje došlo nakon magijskog stanja — jer su sve duševne i kulturne funkcije ljudskoga bića već u postanku bile pod vlašću magije, a sada su još i pod vlašću logične misli. Znanost, kao i religija, postojale su u sumračnom stanju prije negoli je postojala u sunčanom stanju. Prema tome, ne bi se moglo reći da između magije i znanosti nema ništa zajedničko i da je magija protivno od znanosti. Samo valja reći da je magijsko stanje znanosti — one nerazvijene znanosti na koju su smjerale prije navedene napomene Malinowskoga — suprotno logičnom stanju znanosti civiliziranog čovjeka.

Tako tvrdim da sva ljudska misao sa svojim velikim prvobitnim, isprva nediferenciranim grananjima prolazi kroz raznolike

11 Sjećam se da je Lèvy-Bruhl primjerak svoje knjige o primitivnom mentalitetu poslao svojem prijatelju, belgijskom pjesniku Verhaerenu. Verhaeren je odgovorio Lévy-Bruhlu da ga je ta knjiga oduševila jer je u njoj našao potpuni opis svoga vlastitog mentaliteta. To je bila više kritika nego kompliment.

egzistencijalne okolnosti ili stanja. Znanost primitivnog čovjeka bila je znanost, a takva je bila i u magijskom stanju — primitivni čovjek imao je stanovito znanje o prirodi, stvarno i praktički primjenljivo, iako različito od našega. To se znanje koristilo stanovitim povezanostima fizičke uzročnosti što ih je formuliralo na inteligentno prikladan način uranjajući ih u opće ustrojstvo posvećenog empirizma i u opći način mišljenja u kojem prevladava magijski znak. Znanost je iz toga stanja izašla prelazeći prag vlasti misli i kulture u kojoj prevladava logos. Sada, u naše civilizirano doba, ostatke magijske spoznaje prigrabila jer, zbog procesa abnormalne inteligencije, pseudoznanost — okultizam, »okultne znanosti« civiliziranog čovjeka — sasvim različita od magije primitivaca i koja će pridonositi stanovite patološke značajke intelektualnom životu (kako se osjećajnom životu događa u stanovitim slučajevima infantilne regresije u odraslih).

Slično bi se moglo primijetiti i što se tiče religije. Religija civiliziranog čovječanstva prešla je prag sunčanog stanja bilo preobrazbom same mitologije (na primjer u Grčkoj), ili pak razvojem metafizičke izradbe (kao u židovsko-kršćanskom monoteizmu). Kao i u stanovitim oblicima lažnoga znanja, jednako tako i u stanovitim pojavama lažne religije, kojima je civilizirani čovjek izložen da bude žrtva, pojavit će se ostaci magičnog mišljenja zahvaćeni praznovjernom mišlju i slikovitošću zbog procesa abnormalne integracije, pri čemu je udio patološkog mnogo veći nego u samoj magijskoj zabludi.

6. *Zakon napretka moralne svijesti*

9. Taj zakon smatram jednim od najvažnijih zakona filozofije povijesti. Pri promatranju bîti i same vrijednosti moralnog ponašanja, ispravnost i čistoća moralne svijesti neovisne su o jednom poznavanju svih posebnih moralnih zakona. To je činjenica koja se nameće pažnji kad se, na primjer misli na tri stanja što ih luči teologija u povijesti čovječanstva.[12] Abraham je bio svetac, nusnjuje stanovita djela koja danas osuđujemo. Iz toga moramo zaključiti da prirodno stanje nije bilo stanje u kojem se poznavao i primjenjivao prirodni zakon.[13] Zapravo, točno poznavanje tih prirodnih moralnih zakona — izuzev prvo načelo koje je samo po sebi očito, da *valja činiti dobro a izbjegavati zlo* — čovjek je

12 Vidi gore, pogl. III, odj. II, §3.

13 Usp. RAÏSSA MARITAIN, *Histoire d'Abraham ou les premiers âges de la conscience morale*, Pariz, Desclée de Brouwer, 1947.

polagano stjecao, i to s više ili manje teškoća. Reći ću da nužna oprema za spoznaju osobitih propisa prirodnog zakona postoji u nama — čine je bitne težnje i sklonosti naše naravi. No potrebno je dugo iskustvo da bi poznavanje po prirođenoj srodnosti koja odgovara tim sklonostima dobilo jasan oblik.

Drugim riječima, naša spoznaja moralnih zakona po naravi je postupna. Smisao za dužnost i obvezatnost uvijek je postojao, ali jasno poznavanje stanovitih pravila prirodnog zakona raslo je s vremenom. Stanovita pak pravila, kao na primjer zakon monogamije, spoznata su prilično kasno u povijesti čovječanstva, ukoliko je ona pristupačna našem istraživanju. Također možemo misliti da će spoznaja posebnih pravila prirodnog zakona u svim njihovim zahtjevima i njihovim najizričitijim nijansama i dalje rasti sve do kraja ljudske povijesti.

Mislim da napredak moralne svijesti s obzirom na jasnu spoznaju prirodnih zakona daje jedan od manje sumnjivih primjera napretka čovječanstva. Da me se dobro shvati: nikako nemam u vidu napredak ljudskoga moralnog ponašanja (ili napredak čistoće i svetosti savjesti, jer je Abraham, da ponovimo, bio vrlo veliki svetac potpuno čista srca). Imam u vidu napredak moralne svijesti s obzirom na spoznaju posebnih pravila prirodnog zakona.[14] Do toga napretka spoznaje može doći istodobno kad i do pogoršanja zbiljskog ponašanja mnogih, ali to je drugo pitanje. Uzmimo na primjer pojam ropstva. Danas smo svjesni činjenice da se ropstvo protivi dostojanstvu ljudske osobe. Pa ipak su za naših dana nastale totalitarne države koje sustavno nagone ljudsko biće u ropstvo. Prema tome, one ne žele spoznati stvar, upravo zato što se danas općenito zna da se ropstvo protivi čovjekovu dostojanstvu: upravo zbog toga im je propaganda tako potrebna.

Možemo navesti druge primjere toga napretka moralne svijesti. Jedan se tiče pojma postupka s ratnim zarobljenicima. U tijeku mnogih stoljeća, pa i kršćanskih stoljeća, ubijanje ratnih zarobljenika smatralo se sasvim normalnim. Nije se pravila razlika između neprijateljskog vojnika koji se bori i zarobljenog neprijateljskog vojnika. Ako se ratnom zarobljeniku poštedio život, taj se ustupak po pravu plaćao ropstvom. No danas sasma drukčije gledamo na svoje obveze prema ratnim zarobljenicima. Drugi primjer odnosi se na rad djece. Na početku industrijskog doba smatralo se da je rad djece sasvim opravdan. O tome danas imamo sasvim drugo shvaćanje, a ono se zacijelo više slaže s prirodnom zakonu. Još jedan primjer koji je u vezi sa samim

14 Podsjetit ću ovdje na riječ svetoga Jeronima o patrijarsima i o ograničenoj spoznaji prirodnog zakona koja je u njihovo vrijeme vrijedila (osobito što se tiče poligamije): »Abraham je svetiji od mene«, rekao je on, »ali je moje stanje bolje.« (Navodim svetoga Jeronima po sjećanju; slična napomena ima i u svetog Augustina, *De bono coniugali*, XXIII, br. 28).

pojmom ljudskoga rada. Shvaćanje da je rad masa nemoguć bez bića bijede — shvaćanje koje je bilo vrlo prošireno u 19. stoljeću — tada se činilo da je u skladu s prirodnim zakonom. U tom smislu iskorištavala se čak i religija te krivo i tendenciozno shvaćanje Adamova kažnjavanja u Knjizi postanka. Danas znamo kakva je velika pogreška izopačila takvo shvaćanje. I još: shvaćanje da se vlast ne može vršiti bez prilično naprasitosti i surovosti, što ostavlja u sjeni svaki smisao ljudskog bratstva između onoga koji zapovijeda i onoga koji sluša, drugi je pojam koji se dugo činio očit, a danas se smatra zabludom jer je napredovala naša spoznaja onoga što ljudska narav u biti traži od naših uzajamnih odnosa i od ozračja našega zajedničkog života. Napokon mogu li reći da još nejasno vidim ulogu koju u svjetovnim i političkim stvarima moraju imati zakoni koji se izravno tiču duhovnoga života, kao što je zakon uzajamnog praštanja?

10. Ostavimo sada te napomene o napretku naše spoznaje pojedinosti posebnih zahtjeva prirodnog prava. Ako li se, nakon toga, radi o stanovitoj prvobitnoj, krajnje općenitoj i nediferenciranoj spoznaji osnovnih propisa prirodnog zakona, tada moramo, u vezi s etnologijom, izraditi pojam onoga što ću nazvati *osnovne dinamične sheme* prirodnog zakona čije značenje ostaje uvelike neodređeno. To su samo opći okviri ili usmjereni nacrti koji proizlaze iz onoga za što je u svojim prvim, »primitivnim« stupnjevima sposobna spoznaja po sklonosti. Može se, na primjer, misliti na tako opća i nediferencirana načela kao što su ova: oduzeti život nekom čovjeku mnogo je teža stvar nego oduzeti život nekoj životinji; obiteljska skupina mora se prilagoditi tipu sasvim određene strukture: spolni odnosi moraju se podvrgnuti stanovitim danim ograničenjima; obvezani smo da se obratimo stvarnosti nevidljivog, obvezani smo da zajedno živimo po stanovitim pravilima i zabranama. Mislim da tih pet općih propisa odgovaraju osnovnim sklonostima o kojima govori sveti Toma u svojoj raspravi o prirodnim zakonima.[15] Oni pak, dodat ću, pripadaju pod mnogo općenitiju spoznaju — posvuda i istodobno — kako se ne bi moglo činiti na prvi pogled. Istina je da postoji golem dio relativnosti i promjenljivosti u pravilima, običajima, posebnim formulacijama u kojima je, kod svih naroda na Zemlji, ljudski um izrazio svoju spoznaju tih najosnovnijih vidova prirodnog zakona. No, ako te dinamične sheme promatramo

15 »U čovjeku ponajprije postoji sklonost dobru, po naravi koju ima poput svih bića ukoliko svako biće nastoji da sačuva svoj vlastiti bitak po svojoj naravi... Drugo, u čovjeku postoji sklonost prema stanovitim stvarima koje su određenije prema njegovoj naravi, a koje on ima poput drugih životinja: i zbog te sklonosti reći će se da te iste stvari potječu od prirodnog zakona o kojem priroda poučava sve životinje, kakve su spolni odnosi, uzgajanje mladih itd. Treće, u čovjeku postoji sklonost dobru prema naravi uma, koja samo njemu pripada: stoga čovjek ima prirodnu sklonost da spozna istinu koja se odnosi na Boga i da živi u društvu.« *Sum. theol.*, Ia II ae, q. 94, a. 2.

u svoj njihovoj općenitosti, vidimo da ih svi priznaju na ovaj ili na onaj način.

A sada, kao zaključak iz tih razmišljanja o napretku moralne svijesti, istaknut ću činjenicu da moralna filozofija pretpostavlja moralno iskustvo, povijesno iskustvo čovječanstva. Moralna filozofija, poput svake filozofske spoznaje, osniva se s pomoću pojmova i sudova. Ona pretpostavlja razvijenu racionalnu spoznaju. Ona sadrži znanstveno opravdanje moralnih vrijednosti uvjerljivim određenjem onoga što se slaže s umom i vlastitih svrha ljudske naravi i ljudskoga društva. Ona je neka vrsta naknadne spoznaje. Moralni filozof podvrgava kritičkom ispitivanju, on razjašnjava, on izabire, on ponovno objašnjava, on jasno, sustavnije ili oštrije izražava prirodni moral čovječanstva, hoću reći, moralna pravila i moralne propise koje ljudski um spontano spoznaje u ovom ili onom doba kulture. Prema tome, rijetko će koji moralni filozof biti ispred svojega vremena.

Drugim riječima, moralna je filozofija refleksivna spoznaja, i u tome je znak koji je razlikuje od metafizike. Metafizika nije refleksivna spoznaja — ona nije razmišljanje o zdravom razumu. Ona ustanovljuje vlastite istine, i nitko ne može osuditi metafizičara, osim uime više mudrosti. No bilo koji krepostan čovjek, čak i onaj koji nimalo ne poznaje filozofiju, može osuditi moralnog filozofa ako on naučava pravila krivoga ponašanja. U tome vidim znak da je moralna filozofija refleksivna spoznaja. I upravo stoga, iako bi se zacijelo moglo dogoditi da moralni filozof ima šire obzorje nego običan narod njegova doba i puteve stvari koje oni ne vide, ipak, uzevši općenito, rad teološkog razmišljanja ne može u moralnim stvarima nadomjestiti polagano napredovanje opće spoznaje, svijesti i iskustva čovječanstva. To pak ne znači samo napredak racionalne spoznaje, već u prvome redu napredak naše doživljene spoznaje naših osnovnih sklonosti — napredak koji mogu uvjetovati socijalne promjene. Tako su već nekoliko stoljeća moralni filozofi i opća svijest isticali obveze koje čovjeku propisuje prirodni zakon. No čovjek ima i prava koja su bila implicite priznata, a koja su osobito priznavali kršćanski mislioci. Čini se, međutim, da je valjalo čekati na 18. stoljeće i na specijalne promjene koje su se tada zbile u ljudskoj povijesti da bi se u nama oslobodile osnovne sklonosti o kojima ovisi jasna svijest o tim pravima — taj se događaj odrazio i na opću spoznaju čovječanstva i na racionalno razmatranje svojstveno moralnoj i socijanoj filozofiji.

7. Zakon prijelaza iz »sakralnih« civilizacija u »profane« ili »laičke« civilizacije

11. Razlikovanje »sakralnih« i »profanih« civilizacija ima općenito značenje. No — *zbog* razlikovanja stvari koje su careve i stvari koje su Božje — to je razlikovanje svoju punu povijesnu važnost dobilo tek s kršćanstvom. Prirodno je, dakle, da se u ovoj raspravi pozivam na kršćansku sakralnu civilizaciju i na kršćansku svjetovnu civilizaciju. Bilo je sakralno doba, doba srednjovjekovnog kršćanstva, koje u prvom redu karakterizira, s jedne strane, činjenica da se za političko jedinstvo unaprijed tražilo jedinstvo vjere i da je osnovni referentni okvir bilo jedinstvo toga socijalnog tijela političko-religijske naravi kako je bila *respublica christiana*, a, s druge strane, činjenica da je dominantna dinamička ideja bila ideja sile u službi pravde. Za razliku od toga suvremeno doba nije sakralno doba već je profano. Red svjetovnog društva stekao je svoje potpuno diferenciranje i potpunu autonomiju u vlastitoj sferi, što je po sebi normalno i do čega je došlo zbog evanđeoskog razlikovanja carevog i Božijeg područja. Ali taj normalni razvoj pratio je — i izopačio — jedan od najnasrtljivijih i najglupljih napora kojim se područje socijalnog i političkog života odvojilo od Boga i Evanđelja te ih naposljetku odbacilo. Plod koji danas možemo promatrati teokratski je ateizam komunističke države.

Međutim, ostaje činjenica da zbog procesa diferenciranja koji sam maloprije spomenuo dominantna dinamička ideja suvremene civilizacije nije ideja sile u službi pravde već ideja stjecanja slobode i socijalnih stanja suglasnih s ljudskim dostojanstvom. S druge strane, ono što svatko traži zdravu suranju crkve i političkog tijela više nije političko-religijsko jedinstvo kakvo je bila *respublica christiana* srednjega vijeka nego jedinstvo ljudske osobe koja je član i političkog tijela i Crkve. A jedinstvo religije više se ne traži unaprijed za političko jedinstvo. Ljudi koji pripadaju različitim duhovnim obiteljima — religijskim ili nereligijskim — moraju sudjelovati u istom općem političkom i svjetovnom dobru i za njega zajednički raditi.

To razlikovanje sakralne i profane civilizacije vrlo je jednostavno. No čim ga formuliramo i racionalnim izrazimo, ono nam daje ključ za shvaćanje života i kulturnih standarda srednjega vijeka u usporedbi s našim vlastitim načinima života i kulturnim

standardima.[16] U drugim knjigama (navlastito u knjigama *Integralni humanizam* te *Čovjek i država*) naglašavao sam njegovu važnost s obzirom na ispravno tumačenje odnosa između Crkve i države u naše doba i na ispravnu formulaciju konkretnoga povijesnog ideala prikladnog dobi civilizacije u koju ulazimo.

Htio bih napomenuti da to isto razlikovanje može služiti kao ključ za ispitivanje i točno određenje naravi drugih područja civilizacije. Tako bi u iscrpnom priručniku filozofije povijesti valjalo ispitati koliko je indijska civilizacija sakralna. To je veliki problem. Drugi veliki problem — koji ima praktične, ali i teoretske implikacije — pitanje je da se zna da li sakralna civilizacija, poput islamske civilizacije, može postati profana. Je li moguće da u muslimanskom svijetu dođe do iste vrste razvoja ili evolucije do koje je došlo u kršćanskom svijetu? Drugi problem, koji smo već spomenuli, postavlja se s obzirom na državu Izrael. Kao država, kao suverena i demokratska država, ona ne može biti sakralna. Ali, s druge strane, biti Židov u prvome redu znači pripadanje stanovitoj vjerskoj tradiciji koja je još potajno na djelu — pa čak i u onih koji su odbili svako određeno vjerovanje — i koja će vjerojatno na ovaj ili onaj način nanovo oživjeti u mnogo Židova koji su sada skupljeni u obećanoj zemlji. Kako će država Izrael riješiti to pitanje? Može li ona istodobno biti i židovska i profana — profana demokratska država vjerski nadahnuta (kako je, u redu kršćanske tradicije, slučaj sa Sjedinjenim Državama)? Kakvu će vrstu slobode u toj državi imati izraelski građani koji su prihvatili kršćansku vjeru? To je veliko pitanje, a tiče se i filozofije povijesti i političke prakse.

Napokon, mislim da razlikovanje koje sam upravo ispitivao može rasvijetliti naš pristup antici. Znamo da se u antičkom vijeku nije razlikovalo ono što je carevo i ono što je božje. Religija se ostvarivala u državnim bogovima. Stoga ne možemo govoriti, na primjer, o grčkoj civilizaciji kao o profanoj. Ona je bila sakralna, reći ću, u različitom, ali analognom smislu svojstvenom politeizmu, koji se, osim toga, teško može karakterizirati. Neki pisci, na primjer Henri Marrou, skloni su da govore o grčkom poimanju države, pa čak i o Platonovoj utopiji, kao o »totalitarnom« poimanju.[17] Prema mojem sudu taj je izraz neispravan. Mislim da moramo skovati poseban pojam — grčka civilizacija nije bila ni »totalitarna«, ni »profana«, a ni »sakralna« u kršćan-

16 Veselio sam se kad sam vidio da je to razlikovanje prihvatio i istaknuti monsinjor CHARLES JOURNET u svojoj izvrsnoj knjizi *L'Église du Verbe Incarné*, Pariz, Desclée de Brouwer, 1949, 2. izd. 1955, str. 269-425. Velika je sreća što jedan pojam izrađen na polju filozofije povijesti prihvaća teolog. Bitno je da se shvati da mora postojati suradnja filozofije povijesti s teologijom povijesti. One su različite, ali ne moraju biti odvojene.

17 Vidi njegovu važnu knjigu *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, izd. Seuil, 1948, osobito dijelove 1. i 11.

skome ili muslimanskom smislu, nego bih radije predložio riječ »hijeropolitička«.[18] Ona je bila »hijeropolitička« jer je u njoj, s jedne strane, političko tijelo držalo vrhovnu vlast (iako je bilo obvezano da poštuje nenapisanu mudrost utjelovljenu u svemiru), a, s druge strane, zato što je u samom pojmu političke države koja je dužna obavljati religijske funkcije bilo nešto svetog, nešto hijeratskog. Sve je to samo drugi primjer raznovrsnih pitanja koja potječu iz područja filozofije povijesti.

8. *Zakon dolaska naroda do većine u političkim i socijalnim predmetima*

12. Taj zakon koji ovdje ukratko spominjem (jer bi bila potrebna cijela knjiga da bi se potpuno rasvjetlio) tiče se postupnog prijelaza naroda, u tijeku suvremene povijesti, iz stanja podložnosti u stanje *self-governmenta* u političkim i socijalnim predmetima, drugim riječima, u vlast civilizacije koju karakterizira stanje demokratskog duha i demokratske filozofije.

Ta je promjena, mislim, još uvijek u prvim fazama i u vezi s njom nacije koje su zapravo istodobne pripadaju vrlo različitim povijesnim stupnjevima. Bilo je prirodno da se pojavila u političkom životu prije nego se postupno proširila na socijalni život. Uostalom na toj promjeni, koja predstavlja normalan razvoj, a izazivaju je duboke težnje ljudske naravi, parazitirao je stanoviti broj zabluda ili nastranosti duha koje su konačno uzrokovale protivnost demokracije — totalitarnu državu — i koje su ugrozile samo demokratsko načelo te ih se ono ne može potpuno osloboditi.

Htio bih napomenuti da, promatran u svojim normalnim i bitnim crtama, uspon naroda do političke i socijalne većine potječe od težnja i sklonosti iz dubine ljudske naravi; no zapravo je samo pod djelovanjem evanđeoskoga kvasca i zbog kršćanskog nadahnuća koje kreće prema dubinama profane svijesti[19] moglo doći do prirodnog razvoja o kojem je riječ (tako da je Bergson mogao reći da demokracija ide »u suprotnom smjeru od prirode«, uzevši u obzir našu prirodnu grubost i naš prirodni egoizam. Zato se demokratski razvoj sa svojim pravim i bitnim svojstvima i svojim samoniklim ideološkim korovom najprije pojavio u onom krugu civilizacije koji je povijesna baština zapadnoga srednjovjekovnog kršćanstva — a bio je najizvorniji, a i sa-

18 Vidi dalje, pogl. II, §10.

19 Vidi našu knjigu *Christianisme et démocratie*, New York, izd. Maison française, 1943, Pariz, Paul Hartmann.

da ostaje najživlji, ondje gdje je svjetovni život zajednice ostao najviše kršćanski nadahnut.

No, kad se demokratski razvoj jednom pojavio i pobjedio u spomenutom krugu, spontano se proširio, a i dalje se širi u sve druge civilizacijske krugove (osim ondje gdje ga guši totalitarizam.[20] Takvo spontano i sveobuhvatno širenje demokratskog razvoja očit je znak njegova bitno prirodnog *značaja* u smislu koji sam malo prije naznačio.

20 Komunizam, upotrebljavajući izraz »narodna demokracija«, htio ili ne htio, ne može izbjeći tomu a da ne plati danak moralnoj snazi demokratskog načela.

IV. Bog i tajna svijeta

1. Bog i povijest

1. Za filozofiju povijesti nema osnovnijeg problema no što je onaj o odnosima između Božje slobode i ljudske slobode u oblikovanju povijesti. Budući da sam drugdje[1] dosta nadugo raspravljao o tom problemu, zadovoljit ću se da ovdje svoje nazore iznesem što je moguće sažetije.

Prva je točka koju valja istaknuti da je Bog potpuno *nevin*. On nikako nije uzrok moralnoga zla. Moralno zlo ima svoje podrijetlo u čovjeku i u njegovu slobodnom neodazivanju na pravilo, u slobodnom *poništavanju* čovjeka. Tako je čovjek prvotni razlog zla (dakako, negativan razlog). Zlo je jedina stvar (jer nije *stvar*) koja bi mogla nastati bez Boga.[2] Dopuštenje takva poništavanja nalazi se u činjenici da Bog vrši kretanje ili aktivaciju prema dobru koja se može skršiti[3] — to će reći kretanje ili aktivaciju koja se može skršiti ako joj čovjek slobodno izbjegne. Tada dolazi (uvijajući namjeru u neko veće dobro) do Božje odluke dopuštanja koja se tiče ostvarivanja čina što ga je iskvarilo zlo.

Prema tome, što se odnosi na božanski plan, moramo smatrati da je taj plan zacijelo ustanovljen u svojoj vječnosti. No moramo se podsjetiti da vječnost nije vrsta božanskog vremena koje bi prethodilo našem vremenu. Tako je riječ »predvidjeti« neispravna kad se govori o Bogu. Mi je upotrebljavamo jer u njegovu vječnost projiciramo vremensko prvenstvo (u odnosu pre-

1 *Court traité de l'existence et de l'existant*, Pariz, Hartmann, 1947, pogl. IV. *Poništavanjem* nazivljemo čin kojim čovjek uvodi ništavilo u pozitivno Božje kretanje.

2 *Akcija* ili zla *odluka* jest vrsta stvari, ili bitka, koju je iskvarilo »lišenje« kakvo je zlo. Da bi postojala, ona pretpostavlja opće Božje kretanje kojim se svaka stvar u svijetu aktivira. Ovdje ne govorim o akciji ili zloj odluci *kao akciji ili odluci* nego *o samom zlu ili lišenju* koje ih kvari.

3 Predlažem izraz »kretanje ili aktivacija koja se može skršiti« kao neku vrstu filozofskog ekvivalenta teološkom pojmu »dovoljne milosti«.

ma budućim događajima) spoznaje koju *bismo o njima imali* ako bismo *unaprijed* spoznali da se neće dogoditi. On ih je »već« spoznao, naime oduvijek. On ih gleda kao da se doista zbivaju u danom času vremena koji je prisutan u njegovoj vječnosti. Sve stvari i sve prirodne događaje Bog spoznaje u njihovu osvitu i u vječnom jutru svojega gledanja, jer ih je htio, izvan svakoga vremena, u vječnom času s kojim istodobno postoji sav njihov slijed.

No, ako se radi o svijetu slobode, a više ne samo o svijetu prirode, ako se radi o onima koji slobodno postoje, o stvorenjima koja su obdarena slobodom izbora, valja ići još dalje. Valja reći da oni na neki način imaju svoj udio u samom ustanovljenju vječnoga plana — jamačno ne zbog svoje moći djelovanja (to sve imaju od Boga) već zbog svoje moći poništavanja, zbog mogućnosti da čine ništavnu stvar gdje su oni, kako sam maloprije rekao, prvi uzroci. Oni koji slobodno postoje imaju udio u ustanovljenju Božjeg plana, jer, određujući taj plan, Bog uzima u račun njihove inicijative poništavanja.

Drugim riječima, vječni Božji plan ne mora se smatrati antropomorfno kao unaprijed napisan scenarij. Pretpostavite da je u tom scenariju napisano da će Brut ubiti Cezara.[4] Dakle, kad Brut bude stupio na pozornicu svijeta, ili će mu redatelj igre dati potpunu slobodu da ima ili nema prvu inicijativu za grijeh, pa možda neće ubiti Cezara i tako prikratiti vječni plan, što je besmisleno, ili će redatelj igre na ovaj ili onaj način pripraviti da Brut ubije Cezara, a da to ubojstvo ipak izvrši slobodno. No kako da se onda izbjegne da to ne bude Bog koji je imao prvu inicijativu grijeha i koji je, bilo samo time što je olabavio svoju ruku, učinio da stvorenje u njega upadne?

Evo prave zamisli: Božji je plan nepromjenljiv *kad je jednom već određen* za cijelu vječnost. No on je određen za cijelu vječnost samo *uzimajući u obzir slobodnu čovjekovu slabost* koju Bog vidi u svoj vječitoj sadašnjosti. Tako čovjek ulazi u vječni plan. Ne da bi ga preinačio! To bi bila besmislica. On ulazi u sam njegov sastav i u samo njegovo određenje po svojoj moći da kaže ne. U redu zla prvi je uzrok stvorenje. Tako se na dva načina može tumačiti riječ Evanđelja: *Sine me nihil potestis fecere.* Ona se može tumačiti kao da se odnosi na red dobra, pa onda znači: bez Boga ne možemo ništa učiniti, bez Boga ne možemo izvršiti ni najmanji čin u kojem bi se pojavio bitak ili dobro. Ili se može tumačiti kao da se odnosi na red zla, pa onda znači: bez Boga možemo činiti ništa — bez Boga možemo činiti ono što je samo po sebi ništavilo, možemo uvesti u akciju i u bitak poništavanje koje ih vrijeđa i koje čini zlo. Prva inicijativa dolazi uvijek od Boga u slučaju dobra, dakle, i inicijativa stvorene slobode uvijek potječe od Božje inicijative. No zbog mogućnosti *nehtijenja*, što je naravni dio svake stvorene slobode, u slučaju zla prva inicijativa uvijek dolazi od stvorenja.

4 Zbog potreba dokazivanja pretpostavljam da je Brut bio zločinac.

Tako sebi možemo stvoriti neki pojam o drami povijesti ili, bolje reći o drami viših i posvećenih područja povijesti. Ma koliko velika bila uloga sve vidljive tvari koja je uvjetuje u svijetu prirode, povijest se prije svega stvara od križanja i miješanja, od tražcnja i sukoba nestvorene slobode i stvorene slobode. Kao da se u svakom času vremena pronalaze skladne ili neskladne inicijative tih dviju sloboda, jedna u vremenu i druga izvan njega, i koja iznad vječnosti u kojoj su svi časovi vremena nedjeljivo prisutni jednim pogledom poznaje sav slijed. A slava je Božje slobode u tome što djelo čini to ljepšim što ostavlja drugu slobodu da ga više uništava jer iz obilja uništavanja ona sama može izvući preobilje bitka. No mi drugi koji smo smješteni u pozadini, ne vidimo samo nejasno pletivo niti koje se pletu oko našega srca.

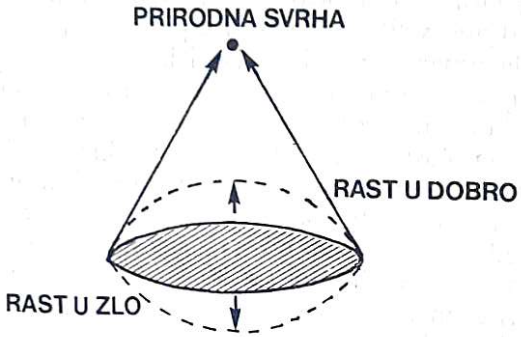
Tako su, ukratko rečeno, nazori koji mi se čine ispravni o problemu odnosa nesavršene slobode čovjeka i vječne slobode Boga — što je apsolutno prvi problem za filozofiju povijesti.

2. *Svijet i njegove prirodne svrhe*

2. Što je svijet? U vrlo općenitom smislu to je skup stvorenih stvari ili *svega onoga što nije Bog*. U užem pak smislu, to je naš tvarni i vidljivi svemir. Zatim, to je naš *ljudski* i moralni svemir, kozmos čovjeka, kulture i povijesti, u njihovu razvoju na Zemlji, sa svim tu međusobno zapletenim odnosima i napetostima. Tako shvaćen svijet ustrojstveno pripada redu prirode, pa ćemo ga najprije razmatrati s čistoga gledišta prirode. Osim toga, napomenimo da je taj *ljudski* smisao riječi *kozmos, mundus, svijet* osobito prikladan jer u tvarnom svemiru čovjek kao inteligentan i slobodan djelatnik (»prema slici Boga«) *u pravome smislu* postoji a da nije Bog.

Sada bih prikazao vrlo jednostavnu shemu (sl. 2). Krug predstavlja svijet, a sjena koja ga prekriva znači da je u svijetu ispremještano i dobro i zlo. Točka na vrhu sheme naznačuje svrhu ili prirodne svrhe svijeta. Gornja iscrtkana zakrivljena linija prikazuje rast u dobro, a donja rast u zlo. Ta dva rasta karakteriziraju kretnje povijesti.

Što možemo reći o prirodnoj svrsi svijeta? Prema mojem sudu, može se reći da je ta prirodna svrha trostruka. S prvoga gledišta prirodna svrha povijesti jest vladanje čovjeka nad prirodom i postizanje ljudske autonomije. U Knjizi Postanka 1, 28 či-



SVIJET PROMATRAN S GLEDIŠTA PRIRODE

Slika 2.

U knjizi Postanka piše tamo: »Bog ih blagoslovi i reče im: 'Plodite se i množite se i napunite zemlju i sebi je podložite! Vladajte ribama u moru i pticama u zraku i svim živim stvorovima što puze po zemlji.'« Te riječi upućuju na vladanje prirodom: *podložite sebi zemlju*. A nikada se ne smije zaboraviti da povijest svijeta smjera prema takvoj prirodnoj svrsi. To je nešto vremensko i zemaljsko, a to je svrha, stvarni cilj svijeta, koju spominje čak i Biblija. Filozof istu stvar može izraziti drugim riječima ako razmišlja o čovjeku kao razumnom djelatniku uronjenom u životinjsku narav. On može reći da je ta svrha tekovina koju mora postići od autonomije, tekovina njegove slobode autonomije — biće koje u sebi ima duhovno počelo teži da se oslobodi vlasti i vanjske prisile koju na njega vrši fizička priroda, ali i podložnosti drugim ljudima.

Drugi vidik prirodne svrhovitosti jest razvoj brojnih imanentnih ili duhovnih (samousavršavajućih) djelatnosti ljudskoga bića, osobito razvoj spoznaje — u svim njezinim različitim stupnjevima — i stvaralačke djelatnosti umjetnosti, a, što se tiče moralne djelatnosti, onaj napredak spoznaje prirodnog zakona koji smo spomenuli u prethodnom poglavlju.

Konačno se može upozoriti na treći vidik prirodne svrhe svijeta — naime, na očitovanje svih mogućnosti ljudske naravi. To također potječe iz činjenice da čovjek nije čisti duh već duh spojen s materijom. Prirodno je da se duh sam očituje, a budući

da čovjek ima u sebi mnoštvo skrivenih mogućnosti, normalno je da on postupno otkriva taj unutrašnji svemir koji je sam čovjek. Ovdje bi se mogla navesti druga izreka iz Evanđelja: »Ništa nema skriveno, što neće trebati da se otkrije.«[5] Čini mi se da bi se moglo misliti kako čak i besramnost suvremene književnosti, s njezinim iznošenjem razvratnih motiva i njezinim smišljenim podvrgavanjem modi, unatoč svemu ima eshatološko značenje. Tako se na stanoviti način pojavljuje nagon, o kojem govorimo, da se očituje ono što je u čovjeku. Dakako, taj se zakon najlakše oslobađa kad uzima mazohističke oblike.

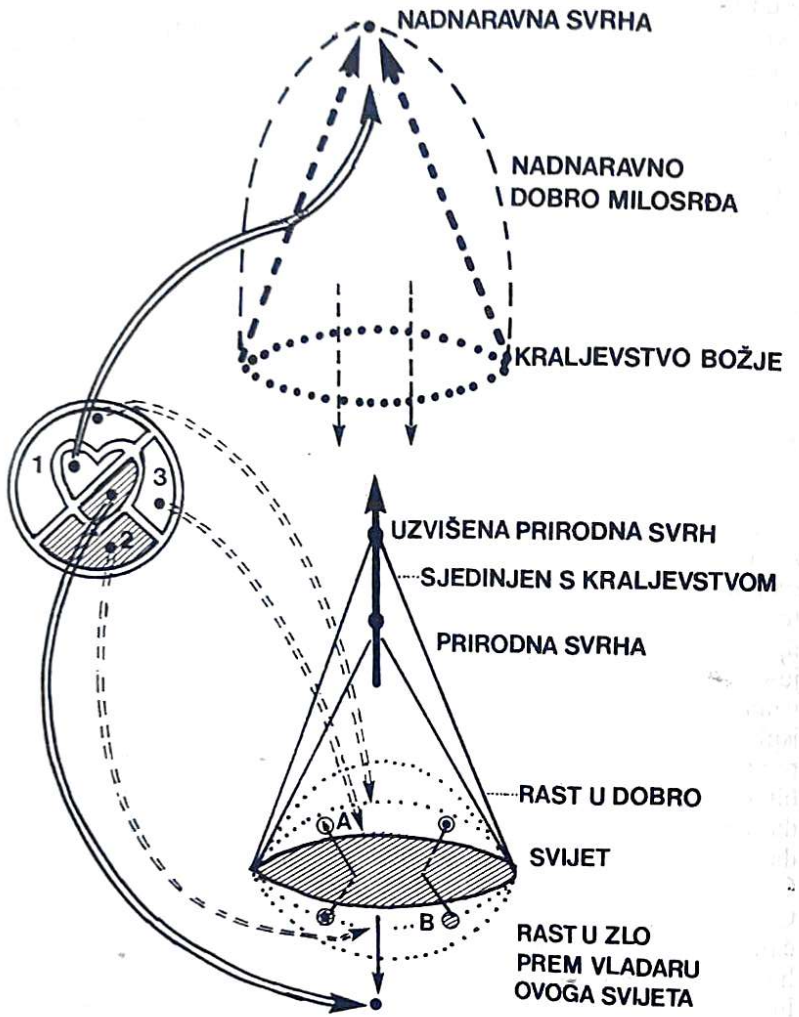
Govorio sam o trostrukoj svrsi svijeta. Svijet napreduje prema njoj. Ali ne zaboravimo, kako sam već prije napomenuo, da i u samom vremenu postoji napredak u smjeru dobra i u smjeru zla. Sve se to odnosi na prirodni red, na svijet promatran u čistoj perspektivi naravi.

3. *Kristovo mistično tijelo*

3. No zapravo znamo da je čovjek bio pozvan za drugi red i za drugi život — za nadnaravni red. Ovdje se pak javlja drugi svemir, Crkva u punom teološkom i potpuno realističkom smislu te riječi, to jest mistično Kristovo tijelo, a prema izrazu monsinjora Journeta »Kraljevstvo Boga u putujućem i raspetom stanju«[6] — svemir koji se razlikuje od svijeta i koji s njim stoji u uzajamnom odnosu. Charles Journet u svojem je djelu o Crkvi ispitivao pitanje različitih smislova po kojima čovjek može pripadati Crkvi.[7] Za našu sadašnju namjeru i naše sadašnje gledište bit će dovoljno da primijetimo, na vrlo pojednostavljen način, da svi ljudi, u jednome ili u drugom smislu, pripadaju Crkvi ili da se, u jednome ili drugom smislu, mogu nazvati otkupljenici Crkve (otkupljenici u nadi). Ponajprije postoje vidljivi članovi Crkve koji joj pripadaju po vjeri, po krštenju, po svojem prihvaćanju vlasti Kristova zamjenika: ako nisu, zbog smrtnoga grijeha, umrtvljeni članovi, ljubav i trpljenje u Kristovoj milosti djeluju da aktivno sudjeluju, s obzirom na svoje sakramentalno sjedinjenje s Kristom, u samom njegovu djelu otkupljenja. Ima nadalje onih koji nevidljivo pripadaju Crkvi — koji nemaju očito potpunu vjeru[8], unutrašnju milost i milosrđe. Naposljetku, ima i onih koji Crkvi pripadaju potencijalno — koji nemaju ni vjere,

5 *Mt* 10, 26; *Lk* 8,17.
6 Charles JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*.
7 *Isto*, sv. II, str. 1056-1114.
8 Mislim na onu vjeru u Boga, »nagrađivača onih koji ga traže« (Heb 11, 6), u kojoj su implicite sadržani svi članci vjere.

čak ni početne, ali mogu primiti milost i time sudjelovati u životu Crkve.[9]



Slika 3.

9 »Oni koji su nevjerni, ako ne pripadaju Crkvi u djelu, ipak potencijalno pripadaju Crkvi. Ta se mogućnost osniva na dvjema stvarima, ponajprije i u prvome redu na Kristovoj moći koja je dovoljna da spasi sav ljudski rod, zatim na slobodnoj volji«. *Sum. theol.*, IIIa, q. 8, a. 4, ad 1.

Tako svemir Crkve, Kristovo mistično tijelo, ima, bar potencijalno, isti opseg kao i svijet. No to je nadnaravni svemir koji živi od milosti i milosrđa i kojemu je na čelu Krist. Njegova svrha je nadnaravna svrha, Bog i sudjelovanje u životu Božjem. A zlo u njemu ne sudjeluje, đavao u njemu ne sudjeluje. To je važna točka koju ću pokušati razjasniti poslije.[10] Taj svemir Crkve nema ljage ni bore, *sine macula, sine ruga*. To sam naznačio na sl. 3. Krug koji predstavlja kraljevstvo Božje nema sjene, jer je taj svijet bez ljage. Kraljevstvo Božje sveti je svemir, dok je svijet u kojemu sudjeluju zlo i đavao te u njemu imaju svoju vlast nečist svijet.

U slici koja predstavlja Kraljevstvo Božje istočkana crta znači vrhunaravno dobro, a to je milosrđe. Tu imamo svojevrsno dobro za koje je čovječanstvo sposobno po snazi Božje milosti i koje je neusporedivo veće, na crti savršenosti, nego što je, na crti razaranja bilo koja vrsta zla za koju je čovjek sposoban, jer je milosrđe sudjelovanje ljubavi kojom Bog vječno ljubi sâm sebe i kojom nâs ljubi.

Kako je pokazano na donjoj slici, svijet kao potpuni red prirode zapravo je životno povezan sa svijetom Kraljevstva Božjeg. Iz toga slijedi da je on zapravo određen ne samo za svoje vlastite prirodne svrhe nego i po Crkvi za potpuno vrhovnu svrhu koja je nadnaravna, a svrha je Kraljevstva Božjeg. Osim toga, on je uzvišen i u vlastitome redu.[11] Naravna svrha svijeta — sa svojim trostrukim karakterom koji sam prije naznačio — uzvišena je svojom povezanošću s nadnaravnom svrhom i s nadnaravnim krepostima. A htio bih istaknuti da svijet nije u stanju čiste prirode, nego u stanju životne i organske povezanosti s Kraljevstvom Božjim — *stvarna* prirodna svrha svijeta jest uzvišena prirodna svrha.

No htio bih ponovo istaknuti činjenicu da je naravna svrha svijeta, iako nije potpuno vrhovna svrha, ipak *stvarna* svrha, a nije puko sredstvo. To je vrlo važno za filozofiju povijesti ili kulturu općenito. Drugim riječima, svjetovne stvari nisu puka sredstva s obzirom na postignuće nadnaravne svrhe. One su, nema sumnje, predodređene za tu svrhu, ali ne kao puko sredstvo. Reći ću da su posredne ili *manjevrijedne* svrhe — one same u

10 Vidi dalje §6.

11 Nekoliko sam puta isticao tu točku: zbog učinka milosti, koja upotpunjuje svijet iako nam dopušta da prijeđemo preko nje, priroda je uzvišena *u svojem vlastitom redu*. Na primjer, opće svjetovno dobro političkog tijela bit će uzvišeno u kršćansko društvo. Bratska ljubav, kršćanska ljubav, imat će ulogu u samom građanskom životu: ona nije ograničena na uzajamne odnose između svetih u kraljevstvu Božjem. Polazeći odatle, ona se nalazi u izobilju i oživljuje građansko prijateljstvo. Na isti način smatram da je filozofija uzvišena zbog svojih životnih veza s teologijom od koje se ona, dakako, uvelike razlikuje. Vrlo je važno da se prepozna to uzvišenje *u samom redu prirode*. Ako bismo to propustili, došli bismo, htjeli ili ne htjeli, do odvajanja milosti od prirode, do svojevrsnog naturalizma — priroda bi išla svojim tokom odijeljeno od svake veze s milošću.

sebi imaju vrijednosti i unutrašnju dobrotu pa su vrijedne da za njima idemo radi njih samih, iako su one i sredstva u odnosu prema nadnaravnoj svrsi. Ovdje samo primjenjujemo ono što sveti Toma kaže za građanski život, naime, da je opće dobro građanskog života krajnja svrha — ne *apsolutna* krajnja svrha nego krajnja svrha u *nekom danom redu*.[12] Na sličan je način naravna svrha svijeta — sa svojim trostrukim karakterom — krajnje *relativna* svrha, krajnja svrha u redu prirode, dok je samo nadnaravna svrha krajnja *apsolutna* svrha. Čini mi se da bi bilo vrlo nezgodno kad se ne bi spoznalo postojanje svrhe ili prirodnih svrha svijeta, pa iako su posrijedi niže, manjevrijedne svrhe.[13]

4. Tajna svijeta

4. U prethodnoj shemi također sam naznačio da su, zbog uzvišenosti svijeta i odnosa svijeta prema svijetu milosti, rast u prirodno dobro, pa čak i obratno, rast u zlo sada najbujniji, a takvi ne bi bili u slučaju da svijet opstoji u stanju čiste prirode. Tu smo suočeni s onim što se može nazvati tajna ovoga svijeta; ne samo tajna koja je u vezi sa samim stvaranjem prirode već dublja tajna koja je u vezi s odnosom prirode i milosti, s jedne strane nejasnim (to jest za naše oči suviše jasnim), i preuzetnim i milosrdnim, putovima kojima milost prodire u prirodu te je usavršava i preoblikuje, a s druge strane u tamnim dubinama u kojima se priroda uporno i muški bori protiv milosti. Prirodno dobro i natprirodno dobro su izmiješani, a Krist uzimlje k srcu i jedno i drugo. Prirodno zlo i natprirodno zlo također su pomiješani, a pali Anđeo zanima se i za jedno i za drugo. On je vladar ovoga svijeta.[14] Svijet se, međutim, ne može izmaknuti vladavini Boga, vrhovnog upravljača. I Krist i đavao bore se za svijet,[15] a Krist preotimlje svijet đavlu — ne bez gubitaka.

Da bismo u svojem duhu izoštrili osjećaj za tu tajnu svijeta, dovoljno je čitati u Novome zavjetu stavke u kojima se spominje svijet pa ih usporediti. Takvo je štivo to poučenije što je na prvi pogled zagonetnije. Jer u tim se stavcima govori o svijetu u sasvim protivnom smislu i prividno protuslovno.

12 Vidi *De virt. card.*, a. 4, ad 3; *Sum. th.*, Ia IIae, q. 65, a. 2.
13 Vidi i moju knjigu *Neuf leçons sur les notion premières de la philosophie morale*, Pariz, Téqui, 1951, str. 79-81.
14 Usp. RAÏSSA MARITAIN, *Le Prince de ce monde*, Pariz, Desclée de Brouwer, 1931.
15 »Sijač dobrog sjemena jest Sin Čovječji. Njiva je svijet... Ljulj su djeca Zloga« (Mt 13, 37-39).

Navest ćemo najznakovitije tekstove. Ponajprije ima takvih koji se mogu skupiti pod naslovom *Svijet kao antagonist*, što u prvome redu i općenitijem smislu znači da je svijet nešto drugo što nije Bog (i što ima svoje putove i svoje ponašanje prema njemu i što sudjeluje, kako smo prije rekli, pri samom osnivanju vječnoga plana). Kako se to drugo čini važnim! Krist mu je bio poslan: »Kako što ti mene posla u svijet, i ja njih poslah u svijet«...[16] »Zato Krist ulazeći u svijet veli: 'Ni žrtve ni prinosa nisi htio, ali si mi pripremio tijelo... Tada rekoh: Evo me, dolazim'«...[17] A onomu koji nije Bog, moraju se očitovati Bog i Krist: »A da svijet upozna da si me ti poslao i da si njih ljubio kao što mene ljubiš«.[18] »Ali neka svijet upozna da ja ljubim Oca i da radim kako mi je Otac zapovijedio«.[19]

Pod istim naslovom smjestit ćemo, na drugome mjestu, stavke kojima se svijet pojavljuje kao antagonist u strogom smislu riječi — sada kao neprijatelj i progonitelj, kao onaj koji odbija, pa čak koji mrzi dar od Boga. »... A svijet ga ne upozna«.[20] »Vas svijet ne može mrziti, a mene mrzi«.[21] »Ako vas svijet mrzi, znajte da je mene mrzio prije vas. Kad biste pripadali svijetu, svijet bi ljubio svoje, ali budući da ne pripadate svijetu — a ja vas izabrah od svijeta — zato vas svijet mrzi«.[22] »... A svijet ih zamrzi jer više ne pripadaju svijetu kao što ni ja ne pripadam svijetu. Ne molim te da ih digneš sa svijeta već da ih očuvaš od Zloga. Oni ne pripadaju svijetu kao što ni ja ne pripadam svijetu«.[23] Crkva je kao i Krist od Boga, a ne od svijeta. A moramo izabrati jesmo li prijatelji svijeta ili prijatelji Boga. »Preljubničke duše, zar ne znate da je prijateljstvo prema svijetu neprijateljstvo prema Bogu?«[24] »Nemojte ljubiti svijet ni onoga što je u svijetu. Ako tko ljubi svijet, nema ljubavi Očeve. Jer ništa od onoga što je u svijetu — požuda tijela, požuda očiju i oholost zbog imetka — ne dolazi od Oca nego dolazi od svijeta. A svijet sa svojom požudom prolazi«.[25] »Po kome je meni razapet svijet a ja svijetu«.[26] Svijet je u vlasti zla: »... Cijeli je svijet u vlasti Zloga«.[27] »Jao svijetu zbog sablazni«.[28] »...Knez ovoga svijeta

16 *Iv* 17, 18; usp. 11, 27; 1 Iv 4, 9.
17 *Heb* 10, 5-7.
18 *Iv* 17, 23.
19 *Iv* 14, 31.
20 *Iv* 1, 10.
21 *Iv* 7,7.
22 *Iv* 15, 18-19; usp. 8, 23.
23 *Iv* 17, 14-16.
24 *Jak* 4,4.
25 *1 Iv* 2, 15-17.
26 *Gal* 6, 14.
27 *1 Iv* 5, 19.
28 *Mt* 18, 7.

već je osuđen«.[29] A svijet će biti osuđen: »da ne budemo osuđeni sa svijetom«.[30] Krist je pobijedio svijet: »... u svijetu imat ćete patnju, ali ohrabrite se i ja sam pobijedio svijet«[31]

S druge pak strane, ima stavaka koji se mogu skupiti pod naslov: *Svijet kao otkupljen i izmiren* (to će reći u odnosu na Kristovu zaslugu, kao otkupljen njegovom krvlju zauvijek, i u odnosu na primjenu tih zasluga na putu je da bude otkupljen, u tijeku cijele povijesti, samrtnim Kristovim mukama i njegovim mističnim tijelom) : »Da, Bog je toliko ljubio svijet da je dao svoga jedinog rođenog Sina«.[32] Bog je odlučio po svojem Sinu spasiti taj isti svijet koji će, prema svetom Pavlu, biti osuđen[33] : »Jer Bog nije poslao na svijet svojega Sina da osudi svijet nego da se svijet spasi po njemu«.[34] »Jer ne dođoh da sudim svijetu, nego da spasim svijet«.[35] »... Evo jaganjca Božjeg koji uzima grijehe svijeta«.[36] Krist je uzeo grijehe onoga istog svijeta za koji ne moli, on je prihvatio da se na njemu griješi[37] i da umre da bi ga oslobodio od grijeha.

5. Vraćajući se svojim razmatranjima i svojoj shemi, sad ćemo primjetiti da svijet ne može biti ravnodušan prema Kraljevstvu Božjem. On za njim ili teži pa ga ono oživljava ili se protiv njega bori. Drugim riječima, odnos svijeta prema svemiru milosti ili je odnos jedinstva i uključenja ili je pak odnos odvajanja i sukoba. Ovdje se držimo objašnjenja dvaju nizova oprečnih tvrdnji koje nalazimo u Novome zavjetu. Ako je odnos svijeta prema Kraljevstvu Božjem odnos odvajanja i sukoba, kako to naznačuje naša silazna strelica, tada imamo svijet kao antagonista i neprijatelja Kraljevstva, svijet koji je u zlu, svijet za koji Krist ne moli, svijet koji »ne može primiti duha istine«[38] i tada dolaze svi stavci skupljeni pod prvim naslovom. Ako je odnos svijeta prema Kraljevstvu Božjem odnos jedinstva i uključenja, kako to naznačuje uzlazna strelica, tada imamo svijet što ga je u sebe preuzelo Kraljevstvo, svijet što ga je Bog ljubio toliko da je žrtvovao svojega jedino rođenog sina, svijet čiji je grijeh uzeo Jaganjac Božji i za čiji spas ljubav i patnje Crkve primjenjuje *hic et nunc*, dok traje povijest, snagu krvi Otkupiteljeve. I tada dolaze svi stavci skupljeni pod drugim naslovom.

Tako je riješena prividna antinomija između tih dvaju nizova tekstova. Jer istodobno postoje dvije vrste odnosa, o kojima

29 *Iv* 16, 11.
30 *1 Kor* 11, 32.
31 *Iv* 16, 33.
32 *Iv* 3, 16.
33 *1 Kor* 11, 32.
34 *Iv* 3, 17.
35 *Iv* 12, 47.
36 *Iv* 1, 29.
37 *2 Kor* 5, 21.
38 *Iv* 14, 17.

upravo govorim, između svijeta i Kraljevstva. Ako se svijet odvoji od Kraljevstva Božjeg te ide putem neposluha knezu ovoga svijeta, vidimo da se primjenjuje prvi niz tekstova, pejorativni iskazi što se tiču konačno osuđenog svijeta. Ako je pak svijet prožet životnim utjecajima Kraljevstva koje ga obavija, proniče i privlači, vidimo da se primjenjuju tekstovi koji se tiču spasenja svijeta. On je spašen za život vječni, ali kao uzet odvojeno: on je spašen za život vječni ukoliko je uzet s Kraljevstvom i u njemu. A on će se očitovati u svojem konačnom stanju nadnaravnog spasenja samo onkraj vremena i onkraj povijesti — i onkraj sadašnjeg svijeta, onkraj ovoga svijeta (*hic mundus*) na novoj Zemlji i pod novim nebesima koji će biti jedno s Kraljevstvom Boga u njegovu trijumfu i njegovoj slavi.

Povijest Crkve, koja je, kako reče Pascal, povijest istine, kreće kao i ona prema konačnom očitovanju Kraljevstva Božjeg — koje je onkraj povijesti — a nema druge svrhe nego to Kraljevstvo — ukoliko je ono potpuno objavljeno. No povijest svijeta, naprotiv, podijeljena je između dviju potpuno zadnjih svrha koje se međusobno suprostavljaju — one ide, u isto vrijeme i sasvim u tijeku vremena, prema kraljevstvu propasti i prema Kraljevstvu Božjem kao prema dvama krajevima koji su onkraj njezinih vlastitih naravnih svrha. S obzirom na relativno zadnju svrhu, naravnu svrhu svijeta, moramo pak jasno iznijeti slično razmatranje : kao što smo vidjeli, ta je naravna svrha trostruka: vladanje prirodom, postizanje autonomije, očitovanje svih mogućnosti ljudske naravi. No postoji (u smislu konačnog rezultata) protivna svrha — naime, gubici i otpaci što ih predstavlja nagomilavanje zla u tijeku povijesti. Ovdje imamo — u toj filozofskoj perspektivi — neku vrstu pakla od kojega se svijet i povijest svijeta ne mogu osloboditi, osim ako svijet prestane opstojati, ako ima sasvim novi početak, novo nebo i novu Zemlju, preoblikovan svijet. Ovdje dolazimo do neke vrste filozofskog pristupa, do neke vrste nazrijevanja teološkog pojma preobličenja svijeta.

U svakom se slučaju potpuno zadnja svrha, krajnja svrha povijesti nalazi onkraj povijesti. Prema kršćanskoj eshatologiji, doći će do prekida između povijesti koja je u vremenu i konačnog stanja čovječanstva koje će postojati u preobličenom svijetu.

Sada bih htio iznijeti novu napomenu koja se odnosi na ambivalenciju što se uvijek može ustanoviti u rastu ljudske povijesti. Promatramo li povijesne događaje — recimo, na primjer, križarske vojne ili tridesetogodišnji rat ili oca Josepha (matična je teologija Aldouse Huxleya sporna, ali su njegovi nazori o sivoj

eminenciji za nas vrlo zanimljivi [39]) — čini mi se da moramo razlikovati sud *moralne* vrijednosti, koji se odnosi na ljude odgovorne za te događaje, i drugi sud, koji se odnosi na *povijesnu* i kulturnu vrijednost tih događaja. Što se tiče moralnog suda u dvama primjerima koje sam izabrao, reći ću da je pokretanje križarkih vojni, i s obzirom na njihov krajnji cilj i s obzirom na njihove sekundarne političke ciljeve, imamo veliku etičku vrijednost (simbolički prikazanu malom strelicom smještenom na lijevoj strani donjeg lika), dok je politika Richelieua i sive eminencije bila makijavelistička i moralna (vidi malu strelicu zdesna). No, promatramo li sud o povijesnoj i kulturnoj vrijednosti — koji se više ne odnosi na ljude odgovorne za te događaje već na objektivno značenje i objektivni utjecaj povijesnih djela koja su oni pokrenuli — nalazimo se pred povijesnom ambivalencijom. Nijedan ljudski događaj nije sasvim čist, nijedan ljudski događaj nije sasvim zao — mislim u perspektivi kulturne i povijesne vrijednosti. Reći ću da su križarske vojne za zapadnu civilizaciju imale korisne učinke (simbolički prikazane kružićem A), ali da su ih iskvarili okrutnost i mnoštvo prljavština te da su sadržavale štetne implikacije za povijest Zapada (vidi kružić koji odgovara kružiću A prema dolje), dok je tridesetogodišnji rat imao povijesne učinke koji su bili, sigurno, kobni za zapadnu civilizaciju (simbolički prikazan kružićem B), ali je istodobno dao neke stvarne povoljne učinke (vidi kružić koji odgovara kružiću B prema gore).

5. *Dobro duše i dobro svijeta*

6. Htio bih iznijeti druge napomene koje se odnose na ljudska djela, s jedne strane time što se tiču čovjekova vječnog života i unutrašnjih zakutaka njegova srca, a, s druge strane, time što se tiču vremenskog života svijeta i čovjekova utjecaja na njegovu povijest.

Što se tiče unutrašnjeg moralnog života ljudi ili vrijednosti njihovih djela i namjera u vezi s potpunom a zadnjom svrhom, što se tiče tajne srdaca[40] reći ću ponajprije da je ljudsko srce ili u milosti i milosrđu i obraćeno prema Bogu ljubljenom povrh svega ili pak bez milosti i milosrđa, pa se njegova djela tada

39 Mislim na knjigu ALDOUSA HUXLEYA *Siva eminencija* (*L' Éminence grise*), koja nam nudi zbunjujuće i, prema mojem mišljenju, tragično istinitu sliku čovjeka koji je doista, iako nesavršeno, razmišljao o duhovnome životu i bio stvaran Machiavellijev učenik u svjetovnom redu.

40 Vidi *Sum. theol.*, IaIIae, q. 18. a. 9, gdje sveti Toma razvija tezu da nema ravnodušnih ljudskih djela.

obraćaju prema lažnom krajnjem cilju, na primjer egoističnoj ljubavi prema samome sebi.

Na drugome ću mjestu, stojeći na stajalištu Charlesa Journeta[41] istaknuti važnost teze u kojoj on objašnjava kako je Crkva neokaljana, *bez ljage i bore*[42], iako je na ovom svijetu čine grešnici. On odlučno smatra da se taj tekst o neokaljanoj čistoći Crkve ne primjenjuje samo na Crkvu budućega vijeka, na slavnu Crkvu, već i na Crkvu sadašnjeg života, na Crkvu ovoga svijeta. On još uči da crta bitnoga ograničenja koju valja uzeti u obzir prolazi kroz srce svakoga od nas (pa odatle u mojoj shemi lik koji predstavlja ljudsko srce).

Neka, dakle, bude prvi slučaj koji smo gore spomenuli: kad čovjek djeluje u milosti i milosrđu, on živi, od dobiva život od Crkve — a to je život milosti i milosrđa. To je tako jer svaki čovjek koji ima milost i milosrđe životno pripada Crkvi ili na vidljiv ili na nevidljiv način. Prema tome, ta djela nisu samo njegova, ona u njemu očituju život svega čiji je dio. A ona zacijelo ne kaljaju Crkvu upravo zato što ih oživotvoruje Kristova milost, neovisno o svim sekundarnim nesavršenostima koje ta djela mogu sadržavati. Sve sam to naznačio u shemi: kad neko djelo proizlazi iz srca koje je u milosti i milosrđu, ono teži nadnaravnoj svrsi i pripada Kraljevstvu Božjem, Crkvi.

No u drugom slučaju, pa čak ako su ti ljudi vidljivi članovi Crkve, oni se povlače iz njezina života, oni se izmiču iz života Crkve. A zla djela koja čine nisu ljaga na Crkvi, na Kraljevstvu Božjem, jer nisu njezina. U shemi sam naznačio da takva djela teže prema zlu i prema knezu ovoga svijeta.

Tako razvođe rijeka koje izviru iz Crkve i drugih valja tražiti u unutrašnjim zakucima srca ljudi.

Promatramo li sada ne ljudsko srce nego vanjska djela koja iz njega zrače u bitak, upozorio bih da postoji trostruka podjela tih djela (simbolički naznačena u mojoj shemi krugom koji opasuje srce).

Ima djela (odsjek 1) koja dolaze od milosti i milosrđa i koja izravno povećavaju dobro u svijetu. Ima pak i djela (odsjek 2) koja dolaze od srca odvojenog od milosti i milosrđa i koja izravno povećavaju glavnicu zla u svijetu. Te prve dvije kategorije djela ovdje ne zadaju teškoća. No želim upozoriti na to da ima i djela (odsjek 3) koja su dobra (razumije se u prirodnom redu), ali koja čine grešnici; ona nemaju nikakve vrijednosti za život vječni, ali imaju vrijednost za svijet. Kako sam u svojoj shemi naznačio, takva djela mogu na ovaj ili onaj način surađivati pri povećanju dobra u svijetu.

41 Vidi *L'Église du Verbe Incarné*, II, str. 1115-1129.

42 Vidi Ef 5, 27. To je već prije bilo spomenuto, §3.

Sveti Toma smatra da čovjek čija djela ne oživljavaju milost i milosrđe može imati naravne kreposti u nesavršenom obliku i biti sposoban da izvršava stanovita posebna dobra kao na primjer zasaditi lozu ili sagraditi kuću.[43] No čini mi se da ta osobita dobra imaju vrlo veliku ulogu u povijesti svijeta. Uzmimo na primjer područje umjetnosti (a znamo koliko su čovječanstvu potrebne umjetnosti i poezija). Koliko li je umjetnika dalo svijetu remek-djela, iako su živjeli životom grijeha! Podsjetimo se na Shelleya, koji je rekao da pjesnikove grijehe ispire vrijeme otkupitelj. To nije istina i za pjesnikovu dušu, ali je istina za njegovo djelo jer se rastom s vremenom ono tako reći pročišćava te mu se moramo diviti a da nas ono ne vrijeđa.

Slično bismo mogli napomenuti s obzirom na političko djelo. Mnoga socijalna i politička djela koja su bila, kako znamo, ambivalentna, ali su konačno smjerala prema strani prirodnog dobra i napretka svijeta, izvršili su ljudi koji su živjeli životom grijeha.

Čini mi se da se nalazimo pred vidicima stvarnosti za koje se filozofija povijesti osobito zanima. Ona se za njih zanima više od teologije povijesti: glavni je predmet teologije nadnaravna svrha i Kraljevstvo Božje; djela kao takva, o kojima govorimo, jamačno zaslužuju da ih on razmatra, ali ona za njega ni izdaleka nemaju tako veliku i duboku važnost kao za filozofa.

7. Prijeđimo na drugo razmatranje. Odnos svijeta i Kraljevstva Božjeg može biti, kako rekosmo, ili odnos ujedinjenja i uključenja ili odnos odvajanja i sukoba. Takvo se razlikovanje tiče stvari koje pripadaju području ćudorednosti — ponajprije kao *osobna ćudorednost* koja se bitno odnosi na unutrašnji život svijesti i očituje se djelima pojedinaca — a u drugome redu kao *socijalna ćudorednost* koja se odnosi na strukture civilizacije, na zakone i ustanove i očituje se u socijalnom ponašanju. Tu valja primijetiti, budući da strukture socijalnog reda i civilizacije uglavnom imaju posla s *vanjskim odnosima* između ljudi, da one, prema tome, nisu sposobne primiti oblikotvorni utjecaj koji proizlazi iz Kraljevstva Božjeg nego samo u onoj mjeri u kojoj je prisutnost ovoga posljednjeg među ljudiĐma i sama postala izvanjski očevidna. Ako su se vanjska obilježja takve prisutnosti mogla više ili manje očitovati u poganskom svijetu prije Kristova dolaska, to je bilo svakako na sasvim uvodan način i zagonetnim proročanskim znakovima (čije su proročice bile simbol u

43 Sveti Toma piše: »Jer grijeh nije potpuno iskvario ljudsku narav tako da bi bila lišena svakog dobra prirode; ona ipak može i u stanju iskvarene naravi izvršiti neko posebno dobro snagom prirode kao na primjer sagraditi kuću, zasaditi lozu itd., ali ona ne može izvršiti svako dobro koje joj je prirođeno te ona nikada ne zataji: kao što neki bogalj može sam po sebi izvršiti neke pokrete, iako se, međutim, ne može potpuno kretati kao zdrav čovjek, osim ako se ne izliječi uz pomoć medicine.« *Sum. th.*, IaIIae, q. 109, a. 2.

očima kršćanske starine i srednjega vijeka).[44] Stoga se može reći da, dok poruka Kraljevstva Božjeg nije bila javno objavljena i izričito očitovana, vanjski izražena našim ljudskim jezikom, strukture socijalnog reda i civilizacije nisu mogle biti pod oblikotvornim utjecajem koji proizlazi iz Kraljevstva Božjeg, osim izuzetno i sporadično; životna povezanost svijeta s Kraljevstvom Božjim i životvorni utjecaj drugoga na prvi nije bio moguć u socijalnoj ćudorednosti i u socijalnim strukturama te s pomoću njih, nego samo u savjesti i ćudoređu pojedinaca i s pomoću te savjesti i ćudorednosti ukoliko ti pojedinci nevidljivo pripadaju Crkvi i s pomoću njihova osobnog djelovanja na okolnu kulturnu sredinu. Tako možemo shvatiti da je prije objave Evanđelja sva ljudska civilizacija (osim one hebrejskog naroda) pripadala kategoriji *poganstva* čije socijalno ćudoređe Kraljevstvo nije kažnjavalo nego mu je ostalo strano. Što se tiče socijalnog ćudoređa i vanjskih struktura civilizacije, svijet je — čak i indijski svijet sa svojom žeđu za oslobođenjem i kontemplacijom, i grčki svijet sa svojom racionalnom mudrošću, i rimski svijet sa svojim smislom za zakon i pravo — sjedio u sjeni smrti. Nakon objavljivanja Evanđelja bilo je moguće kršćanstvo.[45] Kršćanstvo je »kršćanski svijet«. No sav »svijet« koji se naziva kršćanskim nije kršćanstvo, drugim riječima pojam kršćanskog svijeta uključuje pojam kršćanstva, ali ne mnogo širi.

Tu moramo razviti pojam »kršćanskog svijeta« u svoj njegovoj općenitosti i iznijeti na vidjelo njegovo pravo značenje. Taj se pojam jasno razlikuje od pojma kristijanizma ili pojma Crkve. Kršćanski svijet čini dio ovoga svijeta, on se sastojao — u različitim razdobljima ljudske povijesti — od područja civilizacije ili onih slojeva svjetovnog društva koji se nazivlju kršćanskim. No, ako se ta područja nazivlju kršćanskim, to još ne znači da se ona nužno ponašaju prema kršćanskim propisima i evanđeoskom nadahnuću. Nepotpunosti pak svijeta ili kršćanskih svjetova neibježive su i kobne u tijeku cijele ljudske povijesti. Pomislimo samo na onakve vrste kršćanskih svijetova što su ih predstavljali, na primjer, dvor Luja XIV. U Francuskoj ili krašćanska pruska država u vrijeme Fridrika-Vilima II. ili viši francuski stalež u vrijeme *prijestolja i oltara* ili viši engleski stalež u vrijeme *sweating sistema*.

Iz toga slijedi da je naše razlikovanje svijeta što ga životno aktivira Kraljevstvo Božje i svijet koji kao da se odvaja od njega ispravno ne samo s obzirom na *hic mundus* općenito nego i s obzirom na kršćanski svijet ili kršćanske svjetove napose. Te kršćanske svjetove životno nadahnjuje Kraljevstvo Božje pod stanovitim vidikom i u stanovitoj mjeri, a pod drugim vidikom

44 Usp. Charles JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, sv. II, str. 953, 1107-1108.
45 O pojmu kršćanstva vidi dalje §9.

odjeljeni su od njega grijehom. A ako su odjeljeni od Kraljevstva, oni će na neobičan način dijeliti svoje darove Kristovim učenicima. U nekadašnjem poganskom svijetu kršćane su progonili, ubijali, kamenovali, razapinjali, bacali pred zvijeri. U kršćanskom svijetu kršćanina — mislim na čovjeka ili ženu koji doista žive po kršćanskim propisima i po nadahnuću Duha Božjega (darovi Duha Svetoga primaju se milošću Božjom i, kako uči sveti Toma, oni su nužni za spasenje) — proganjaju na drugi, općenito manje nasilan, ali ne manje stvaran način: ima li, pravo reći, većeg mučenja nego što je bratsko mučenje? Djevicu Orleansku živu su spalili, svetog Ivana od Križa bacili su u tamnicu, svetu Tereziju od Lisieuxa polagano su i neumoljivo tjerali u šake smrti. Očito je da se u analognom smislu evanđeoski tekstovi o svijetu — ukoliko je zatvoren u sebe — moraju shvatiti kao tekstovi o poganskom i o kršćanskom svijetu. No ne smije se zaboraviti osnovna činjenica da se, prema Evanđelju, svijet nikada neće izmiriti s Kristom u toku i u krilu povijesti. Sveti Pavao kaže: »Svi koji hoće pobožno živjeti u Kristu Isusu bit će progonjeni.«[46] To je općenita tvrdnja koja vrijedi za bilo koje razdoblje. Drugu pak strašnu tvrdnju nalazimo i u svetoga Marka[47] :»Svi će vas mrziti zbog mene.« To zacijelo nije optimističko gledište s obzirom na svijet.

Budući da kršćanin nije od svijeta, on će uvijek biti stranac u svijetu — hoću reći, u svijetu koji se odvaja od Kraljevstva Božjeg i zatvara se sam u sebe; svijet ga ne shvaća pa je za njega izvor neugodnosti i nepovjerenja. Svijet ne može shvatiti teološke kreposti. Na teološku vjeru svijet gleda kao na izazov, napadaj i prijetnju, zbog te vjere osjeća nesklonost prema kršćanima, a zbog svoje vjere oni ga pobjeđuju, vjera dostaje da ih odvoji od svijeta. Teološku nadu svijet uopće ne može vidjeti, on je prema njoj jednostavno slijep. Na teološko milosrđe svijet gleda kao da ga nema, krivo ga shvaća, krivo ga razumije. On ga zamjenjuje s bilo kojom vrstom velikodušne odanosti (koja je uostalom u njegovim očima naivna) nekoj stvari od koje može izvući korist. Na taj način svijet podnosi milosrđe pa mu se čak divi — prema kojem sâm nema milosrđa nego nešto drugo. (Tako je milosrđe tajno oružje kristijanizma.).

U krajnjoj analizi svijetu je neobično teško preuzeti svoj udio u samom postojanju kršćanstva: on ne može kršćaninu dati mjesto, osim ako ne s pomoću nekoga nesporazuma. Kad bismo doista bili ono što jesmo, i kad bi nas svijet priznavao za ono što jesmo, s kakvim bi zadovoljstvom on smatrao svojom obvezom da nas nasitno sjecka, uime prava nužne obrane...

46 *2 Tim*, 3, 12.
47 *Mk* 13, 13.

Uza sve to nikada nemojmo zaboraviti da je svijet, iako se ponaša tako izdajnički, s druge strane (ukoliko je stvoren prema Kraljevstvu Božjem i od njega prihvaćen) otkupljen i oživotvoren krvlju Kristovom, i da su mu uvelike potrebni kršćani — koji nisu od svijeta — koji mu, u njemu živeći, radeći, ljubeći i trpeći, pomažu da napreduje prema svojim svrhama.

Ta velika potreba koju svijet ima za kršćenima zaista je istinita već u odnosu prema naravnim dobrima. Tako nam suvremena povijest na svakom koraku sve više otkriva kako je nužno svjetovno poslanje kršćanina. Tu imamo odličan primjer povijesnog zakona postupnog *osvješćivanja*.

A ta velika potreba svijeta još je istinitija (to je podatak kršćanske objave) u odnosu prema posljednjoj nadnaravnoj svrsi svijeta i onkrajpovijesnom postignuću spasenja čovječanstva. Jer, kako sam već prije spomenuo, postoji trajan rad otkupljenja koji se obavlja u mističnom tijelu kojem svi ljudi dobre volje neizravno pridonose u redu raspoložive uzročnosti, ali ono što je u redu učinkovite instrumentalne uzročnosti čine aktivni članovi Kristovi — mislim na krštene koji žive u milosti — ukratko primjenom Kristovih zasluga u tijeku cijelog vremena. Na taj način progonjeni i sveci koji su spašeni po Kristu spasavaju uime instrumentalnih razloga ili po krvi Kristovoj i progonitelje i zločince. Jadni progonitelji i jadni grešnici, jadni rasipni sinovi koji se praćakaju u zlu u kojem žive, također će biti spašeni, osim onih (možda ih ima mnogo, a možda su rijetki, tko im zna broja?) koji su sami u sebi ubili svaku božansku klicu dobre volje i kojima je draži pakao nego Bog. Osim onih ljudi koji odbijaju da budu otkupljeni, sam svijet koji mrzi Krista i njegove učenike konačno će se izmiriti s Kristom, ali nakon završetka povijesti. Tu dolazi do primjene onoga zakona koji je spomenuo sveti Pavao i o kojem smo govorili u prethodnom poglavlju. Bog je sve stvari obuhvatio grijehom da bi se svima smilovao.

6. *Neka dođe Kraljevstvo tvoje*

8. U stanovitom smislu Kraljevstvo Božje već je došlo — u obliku Crkve ili mističnog tijela Kristova, što je, kako smo vidjeli, Kraljevstvo u putujućem i raspetom stanju. U drugom smislu Kraljevstvo Božje mora doći, naime, što se tiče njegova ostvarenja u Jeruzalemu slave — u pobjedonosnoj Crkvi — i u svijetu uskrsnuća. U odnosu prema tom drugom smislu moramo razmotriti problem Kraljevstva Božjeg na Zemlji ili ostvarenja Evanđelja na njoj. Prema mojem sudu, s obzirom na to ima tri vrste zabluda. Postoji *antropokratska* obmana prema kojoj bi sam čo-

vjek i samo čovjek — to će reći ili moć ljudske znanosti ili ljudskoga uma — primio dužnost da ostvari Kraljevstvo Božje na ovome svijetu. Postoji *satanokratska* obmana prema kojoj je svijet sasvim prepušten đavlu, a da bi moglo biti nade u bilo kakvu vrstu istinskog napretka i evanđeoskog ostvarenja, bilo ono i nesavršeno, u našem socijalno-svjetovnom i političkom redu. Slična tvrdnja našla je stanoviti odjek u protestantskom svijetu[48] pa i u grčko-pravoslavnom svijetu. A postoji i *teokratska* obmana koja bi sakralnom moći htjela izmijeniti svijet — *hic mundus*, naš povijesni svijet i socijalno-svjetovnu i političku državu — u Kraljevstvo Božje.

To je odlučan problem ne samo u teoretskom redu već i u praktičnom. Da bi stvari još više govorile našoj mašti, podsjetit ću na to kako je taj problem, ima nekoliko godina, snažno postavio austrijski dramatičar Hochwälder u drami koja se s velikim uspjehom izvodila u Parizu,[49] a naslov joj je *Na zemlji kao i na nebu*.[50] Iako sâm autor nije kršćanin, našao je gradivo prave kršćanske tragedije u socijalnim ostvarenjima španjolskih isusovaca u Paragvaju i u konačnom slomu toga velikog smionog pothvata. Isusovci su uspjeli osnovati neku vrstu savršene socijalno-političke ustanove u kojoj se s indijanskim radnicima postupalo u svakom pogledu pravedno. Svi su bili sretni, a bilo je mnogo obraćenika. U času kad počinje drama (ovdje dajem njezin najsažetiji sadržaj), isusovački provincijal, koji nije samo vjerski poglavar nego je i svjetovni upravitelj (on je, naime, glavar te isusovačke ustanove), čestita sam sebi na postignutim uspjesima i za to zahvaljuje Bogu. Tada dolazi visoki službenik na španjolskom dvoru kojega šalje kralj; on izjavljuje provincijalu da valja svršiti s tim stanjem stvari, ono opasno remeti španjolsku koloniju — isusovci su uspostavili neku vrstu države u državi, španjolskoj koloniji nedostajala je radna snaga (budući da su svi nastojali da prijeđu u isusovačku ustanovu), razdirali su je socijalni sukobi, a bila je žrtvom žive mržnje. Međutim visokog državnika (kojem je uostalom odgovaralo to rješenje) na kraju je isusovački provincijal utamničio.

Tada je iz Rima došao predstavnik isusovačkoga generala koji je naredio provincijalu da se kani toga pothvata. Usprkos otporu i žalosti stanovništva, provincijal je shvatio da mora poslušati, ali ne samo iz slijepe poslušnosti već (na osnovi toga do čega je sam došao u tijeku odlučne rasprave s generalovim predstavnikom) zato što sada vidi da je u cijelom poslu bilo nešto neispravno. Isusovci su se zapravo u prvome redu zanimali za stvar koja sama po sebi nije bila njihova glavna stvar. Mjesto da svoje

48 Vidi gore, pogl. II, §2.
49 Drama je u New Yorku doživjela neuspjeh.
50 Pariz, Table Ronde, 1952. (Izvorni je naslov *Das heilige Experiment*).

sile posvete prije svega svojemu svećeničkom poslu, propovjedanju Evanđelja i širenju kravljevstva milosti, oni su se zapravo i konkretno (pa čak iako je u njihovoj namjeri duhovni cilj bio na prvome mjestu) posvetili ostvarenju sasvim svjetovne zadaće trudeći se da na Zemlji izgrade Kraljevstvo Božje svjetovnim sredstvima. I zaista, kad provincijal zapita Indijance zašto su došli isusovcima i zašto su se obratili, odgovorit će mu da to nije bilo za ljubav Božju nego zato što su željeli pravdu i sretan život na Zemlji. I tako se drama završava — u skladu s povijesnom stvarnošću — tragičnom propašću isusovačke ustanove, s čim se potpuno dragovoljno složio provincial koji teško ranjen, dok je sprečavao jednu pobunu, svojim životom plaća cijeli taj smioni pothvat. Dakako, autoru nije bila zadaća da nam dade odgovor. Možemo čak primijetiti da on pretjeruje sa suprotnostima. S jedne se strane čini da predstavnik isusovačkoga generala tvrdi u raspravi da se moramo sasvim prepustiti nepravdi na ovome svijetu. Iako u više podrazumijevanom nego u izričitom obliku, to je *satanokratsko* shvaćanje — svijet je neizbježivo prepušten zlu i nepravdi. Za razliku od toga isusovački se provincijal trudi da na ovome svijetu uspostavi Kraljevstvo Božje, pa čak (bar prije kraja drame) dopušta, iako zapravo nenamjerno, da to svjetovno ostvarenje ima prednost pred propovijedanjem nadsvjetovnoga kraljevstva. U posljednoj analizi njegovo je shvaćanje *teokratsko*. Bilo kako bilo, drama je potaknula mnoge rasprave, pa čak i zbog toga što ne predlaže nikakvo rješenje. U jednih je izazvala negodovanje, a u drugih bezgranično divljenje.

No, koji je pravi odgovor na problem? Prema mojem mišljenju, iz svih svojih sila moramo tražiti pravo ostvarenje (hoću reći stvarno i životno, a ne jednostavno dekorativno) evanđeoskih zahtjeva na ovome svijetu, iako to ostvarenje mora ostati nezavršeno. Činjenica da toliko milijuna ljudskih bića gladuje i da živi u bijedi, u životnome stanju nedostojnu čovjeka, uvreda je za Krista i bratsku ljubav. Prema tome, svjetovno je poslanje kršćanina da se trudi da istrijebi takva zla i da izgradi socijalni i politički, kršćanski nadahnuti red u kojem će se sve više pomagati pravda i bratstvo. No, to je u prvome redu zadaća kršćanskih laika koji djeluju usred svijeta i civilizacije, to prije svega nije zadaća kršćanskog svećenika (a navlastito nije njegova zadaća da osniva, kako su to učinili isusovci u Paragvaju, svjetovnu ustanovu odijeljenu od svjetovne zajednice). Štoviše, postoji hijerarhija svrhâ, a Božja riječ dolazi na prvo mjesto; prijeka je potreba da se zemaljski život postupno preobrazi prema zahtjevima prirodnoga zakona i Evanđelja, ali potpuno prvi cilj nije preobražaj zemaljskoga života već da se dušama pomogne da uđu u život vječni i konačno pred lice Božje, a samom »horizontalnom« naporu, namijenjenom preobražaju svijeta, bitno je potreban, u dubinama ljudske povijesti, »vertikalan« napor, namijenjen šire-

nju kraljevstva milosti u dušama, jer su ta dva napora, na kraju krajeva, jedan drugomu potrebni, ali je vertikalan napor potrebniji. Tako će uvijek postojati sukob između kršćanina i bezbošca što se tiče posla koji moraju obaviti na Zemlji: obavljajući taj posao, ateist ide za svojom krajnjom svrhom u danom radu (*finis ultimus secundum quid*) manjevrijednom svrhom koja je sama određena za sasvim krajnju i nadsvjetovnu svrhu. A upravo će tako — bar ako ne spava i ako dobro obavlja svoj posao — kršćanin bolje od bezbošca služiti zaista pravom ljudskom dobru na svijetu. Prema tome, ostvarenje će Evanđelja u svjetovnom životu, čemu se kršćani moraju nadati i za koje se moraju truditi, ovdje biti na ovaj ili na onaj način nedostatno i ometeno: svijet se nikada neće potpuno izmiriti s Kristom u nutrini povijesti. U svjetovnoj povijesti nikada nećemo imati Kraljevstvo Božje. Stoga moramo to jače težiti prema njemu. No znamo da ono neće doći prije kraja povijesti. Kršćanin se ne može odmarati dok pravda i ljubav neograničeno ne zavladaju životom ljudi. A budući da se zahtjevi pravde i ljubavi nikada u povijesti neće potpuno ispuniti, kršćanin se nikada u povijesti neće odmarati — što savršeno odgovara njegovu stanju...

9. *Neka dođe kraljevstvo Tvoje*: kad kršćani svakoga dana izriču Bogu te riječi Očenaša, što oni traže i što hoće u vezi s Kraljevstvom u njegovu stanju ispunjenja? Oni žele, oni hoće da dođe Kraljevstvo Božje s uskrsnućem mrtvih, onkraj povijesti. I oni žele, oni hoće — na Zemlji, u svijetu, u povijesti — neprestani *hod* naprijed prema Kraljevstvu Božjem. Kraljevstvo u svojem punom dovršenju doći će tek nakon kraja vremena, ali je stvaran hod prema Kraljevstvu, na svakoj etapi povijesti, stvar koja se može i mora ostvariti na Zemlji, na ovome svijetu, u povijesti. A za taj hod prema Kraljevstvu kršćani moraju ne samo moliti, već moraju i raditi i neumorno se truditi.

U takvoj perspektivi pojam kršćanstva poprima svoje puno značenje i svoje pune dimenzije. Pojam kršćanstva jasno se razlikuje od pojma kristijanizma i od pojma Crkve. Kršćanstvo znači civilizaciju kršćanskog nadahnuća — ne jednostavan kršćanski dekorativan svijet nego civilizaciju pravoga i životnoga kršćanskog nadahnuća. Kršćanstvo pripada svjetovnom području, ono potječe iz svijeta, ali iz svijeta ukoliko ga je u njegovu vlastitu redu podigao kvasac kristijanizma. Ako ima, kako sam uvjeren, za kršćanina svjetovno poslanje, kako bi bilo moguće da svjetovna nada koja oživljava poslanje nema kao svoj najpotpuniji cilj, kao ideal, izgradnju bolje ili nove kršćanske civilizacije? Volja i san o kršćanstvu koje se mora uspostaviti ili poboljšati volja je i san kršćana koji rade i koji se trude u svijetu. Postojalo je stvarno i pravo kršćanstvo (iako nesavršeno i iskvareno mnogim ljagama) u srednjem vijeku. U svako novo doba ljudske povijesti (a, prema mojem sudu, naše je vrijeme novo doba u odnosu prema srednjem vijeku i baroku) normalno je da se kršćani nadaju novom kršćanstvu i sami sebi ocrtavaju, da bi vodio njihove napore, povijesni ideal prikladan osobitoj klimi tog doba.

U svakom kršćanstvu, starom i novom, zlo i đavao nesumljivo će imati svoj udio; upravo sam rekao da kršćanstvo pripada području svijeta. No, budući da je ono kršćanski svijet u osobito pravom i istaknutom smislu, drugim riječima, budući da je ono svijet što ga stvarno i životno u samim njegovim ustanovama i njegovim strukturama nadahnjuje kristijanizam, udio Boga i udio dobra u njemu odlučno pretežu i potiču da se ide naprijed prije no što počinje propadati. U tijeku stoljeća za vrijeme kojih se kršćanstvo razvija i raste, svijet brže napreduje prema svojim naravnim svrhama (uzvišenim u vlastitom redu, kako smo vidjeli) i prema natpovijesnom Kraljevstvu Božjem. Njegov je hod prema Kraljevstvu ubrzan.

Kršćanstvo, u kojem je hod prema Kraljevstvu Božjem tako ubrzan, doista sadrži stanovito ostvarenje blagovijesti Evanđelja na Zemlji. Međutim, ostaje činjenica da u njemu, jer je dio svijeta, »svi koji hoće pobožno živjeti u Isusu Kristu« i dalje će »trpjeti progonstvo«. To nikako ne iznenađuje. To je samo osobita primjena općeg zakona povijesti. Glavni napreci u tijeku ljudske povijesti — ukoliko nisu sasvim tehnički nego moralno usmjereni prema općem dobru čovječanstva i prema stanju stvari prikladnijem dostojanstvu čovjeka — nisu stajali samo znoja i krvi nego i mnogo ljubavi i samopožrtvovanja. Prema tome, promjena do koje je jednom došlo nastojanjem nekih ljudi i samrtnom borbom duha u njima, utjelovljuje se u nekoj ustanovi ili se uklapa u skupnu svijest: ona je, dakle, upijena u samu strukturu ovoga svijeta koji je na taj način uzvišen na višu razinu ljudske civilizacije, ali će uvijek ostati svijet u kojem i Bog i đavao imaju svoj udio. To isto vrijedi i za kršćanstvo. Ono živi od neprestanog darivanja što ga njegovi najbolji članovi poklanjaju općem dobru; no svaka se pobjeda takve požrtvovnosti i takve duhovne energije, dok uzdiže povijest svijeta na višu razinu, upija i uklapa u svjetovnu strukturu svijeta, čije se ustanove i organi, zakoni i opća svijest, socijalni život i opće ponašanje sve više usklađuju sa zahtjevima Evanđelja, ali koji ostaje svijet u kojemu sveci nikada neće izbjeći proganjanju.

No vratimo se sada drugom vidiku pitanja, naime, odnosu između svijeta i Kraljevstva Božjeg koje više ne promatramo u njegovu stanju ostvarenja nego u njegovu putujućem i raspetom stanju, Kraljevstva Božjeg ukoliko je već došlo među nas, drugim rječima, Crkve ili Kristova mističnog tijela. Jasno je da u ljudskoj povijesti pobude koje potječu od Kraljevstva imaju veću ulogu upravo u razdobljima u kojima se razvija kršćanski nadahnuta civilizacija, kršćanstvo. Osim toga, normalno je da bi

Kristovo mistično tijelo djelovalo na svijet sa svom energijom božanskog života kad ga u sasvim čiste duše prenosi cjelovit nauk objavljene istine, punina sakramenata i veze neoštećene poduke. No, može se dogoditi da se u danim povijesnim okolnostima svjetovne civilizacijske strukture više otvaraju utjecaju mističnog tijela upravo u područjima civilizacije u kojima, zbog vjerske podiobe, postoji stanovito osiromašenje u duhovnome redu: tada Božja energija, u svojem utjecaju na svjetovno društvo, manje nailazi na one zapreke koje uostalom potječu ili od dugotrajne nedjelatnosti odviše brojnih kršćana s obzirom na njihovo svjetovno poslanje, ili od opiranja vjeri odviše brojnih nevjernika.[51] Prema tome, moguće je da u danom vremenu područje kulture, u kojem bi kršćanski nadahnuta civilizacija imala nade da nađe pogodnije tlo za svoje buduće razvoje, bude područje kulture u kojem poticaje Kristova mističnog tijela na svjetovni život izvode, velikim dijelom, ljudi dobre volje koji mu nevidljivo pripadaju i u kojem njihove vidljive sile nemaju znatnu ulogu u općem nadahnuću.[52]

To je prema mojem sudu, slučaj Amerike u sadašnjoj epohi. Katolička Crkva u američkom životu ima sve veći utjecaj pa mislim da su američki katolici pozvani na posebno važnu povijesnu ulogu ako potpuno shvate svoje poslanje, osobito svoje intelektualno poslanje, surađujući s hodom prema naprijed nacionalne zajednice u njezinoj cjelini. Međutim, ipak, zbog svojih povijesnih korijena i duhovnog stava svojih Otaca utemeljitelja, kao i zbog moralne strukture svoje svjetovne savjesti, Amerika više pristaje uz protestantizam negoli uz katolicizam. Američka vjerska tradicija sve se više očituje kao trostruka vjerska tradicija: protestantska, katolička, židovska.[53] Amerika je danas zaista područje svijeta u kojem, usprkos vrlo jakim oprečnim silama i strujanjima, pojam kršćanskih nadahnute civilizacije postaje više nego na ikojem mjestu na Zemlji dio nacinalne baštine. Ima li nade da će u suvremenom svijetu proklijati novo kršćanstvo, u Americi se može naći povijesno i etično-socijalno tlo koje bi moglo postati prikladnim za takvo klijanje[54] — pretpostavljajući, kao što mi činimo, da će biti svladana suprotna strujanja prema sekularizmu broj jedan (nacionalni život odvojen od religije) ili sekularizmu broj dva (vjera koja cvate, ali koja je podređena nacionalnom napretku) ili da će biti svladani oni koji teže za antiliberalnim konformizmom ili pak za utopijskom tehnokracijom.

Moja se posljednja napomena tiče činjenice da će u kršćanskoj perspektivi — upravo zato što će potpuno ostvareno Kraljevstvo Božje doći *nakon* kraja povijesti — hod svijeta prema Kraljevstvu i njegovo napredovanje prema njegovim prirodnim svrhama (zajedno s istodobnim napredovanjem prema zlu) neprestance nastajati i da će se neprestance nastavljati tako dugo dok bude trajala povijest. Tu se javlja bitna razlika između kršćanske filozofije povijesti i Hegelove, marksističke ili Comteove filozofije. Bile one dijalektičke ili pozitivističke, te filozofije sasvim imanentističkog ili ateističkog razvoja neizbježivo sadrže očito protuslovlje. One, s jedne strane, ustraju na činjenici da je postajanje jedina stvarnost i da se proces mjenjanja nastavlja bez kraja, a, s druge strane, same se prikazuju kao da su posljednje i konačno otkriće, na kraju vremena, cijele povijesti. Kršćanska filozofija povijesti ne pokazuje takvih nelogičnosti. Kraj je s one strane vremena pa kretanje povijesti, dakle, nikada ne može, unutar vremena, doći do posljednjeg i konačnog stanja ili do posljednje i konačne samoobjave. Kršćanski filozof povijesti nikada se ne može postaviti na kraj vremena, kako su to učinili Hegel, Marx, Comte.

A kršćani se nikada neće moći odmarati u vremenu. Dok bude postojao svijet, kršćanin će morati uvijek tražiti nove napretke i nova poboljšanja, sve više pravde i bratstva na Zemlji i potpunije i dublje ostvarenje Evanđelja na ovome svijetu. Za njega nikada nije dovoljno učinjeno. Uvijek će postojati imperativ da se *učini više*. Uza sve to što kršćani, svaki u vlastitom individualnom životu, moraju neprestano težiti za vječnim spasenjem svoje duše i tijela, oni se moraju, u slijedu stoljećâ, truditi da sve bolje, na ovome svijetu, služe ostvarenju zemaljske nade ljudi u Evanđelje.

51 Valja, dakle, reći, kako sam napomenuo u jednome drugom djelu, da katolicizam bez zavisti uživa sve dobro, čak i ono koje nastaje izvan njegovih granica, jer je to dobro samo prividno izvan katoličkih granica: zapravo ono mu pripada nevidljivo. *Religion et culture*, 2. izd. , Pariz, Desclée de Brouwer, 1940, str. 62. Tako je prava zadaća katolika da spoznaju takvo dobro, da mu pripomognu i da ga usavrše.

52 Zapravo vidimo da su u suvremeno doba mnoga ostvarenja koja odgovaraju hitnim potrebama u svjetovnome redu i koja su bila kršćanski nadahnuta — mislimo, na primjer, na konačno ukidanje ropstva (*Čiča Tomina koliba*), poboljšanje kaznenog sustava, pomoć žrtvama rata (Crveni Križ), zabrana zakonite prostitucije, na borbu protiv alkoholizma — potekla iz protestantskih inicijativa. Humanitarna djelatnost kvekera veliko je svjedočanstvo za kršćansko nadahnuće. Usp. Charles JOURNET, *Exigences chrétiennes en politique*, Fribourg, Egloff, 1945, str. 438-448, u povodu knjige Maxa HUBERA, *Le bon Samaritain, Considérations sur l'Évangile et le travail de la Croix-Rouge*, Neuchâtel, 1943. Što se tiče američkog ustava, napommenuo sam u jednoj drugoj knjizi: »Čudnim paradoksom i zbog dubokih religioznih osjećaja Otaca utemeljiteljâ, on se pojavio u času nestalne ravnoteže (kao što su svi vremenski časovi) u povijesti ideja kao laički plod — obojen čak racionalizmom svoje epohe — postojanje snage života kristijanizma. Jer je usprkos trima stoljećima tragičnih zabluda i duhovne podiobe kristijanizam bio sposoban da proizvede to veliko svjetovno ostvarenje u zori američke nacije: kao da su gubici što ih je ljudska povijest pretrpjela u vrhovnom području cjelokupnosti i jedinstva vjere, i u brizi za teološku istinu, bili, s obzirom na slabost i zapletenost ljudske naravi, otkupnina oslobođenja, u danom času, skromnih svjetovnih kršćanskih energija koje su morale, pošto-poto, prodrijeti u povijesni život čovječanstva. *Man and the State*, The University of Chicago Press, 1951, str. 183. Stavak je bio skraćen u *L'Homme et l'État*, Presses Universitaires de France, 1953, str. 172.

53 Usp. WILL HERBERG, *Protestant, Catholic, Jew*, New York, Doubleday, 1955.

54 Usp. moju knjigu *Réflexions sur l'Amérique*, Pariz, Fayard, pogl. XIX.

V. Posljednje napomene

1. Filozofija i povijest

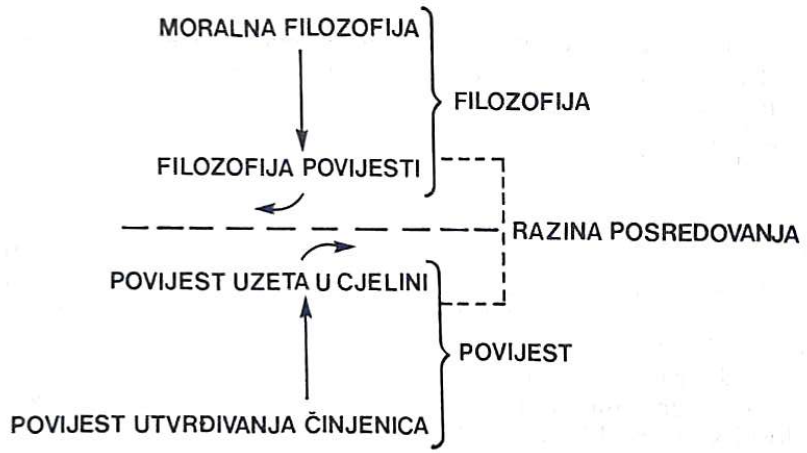
1. Glavni cilj ove knjige bio je da naznači mogućnost i valjanost nekih filozofskih zakona — bilo funkcionalnih, bilo vektorskih — koji će osvijetliti ljudsku povijest te nam je učiniti razumljivijom, ali zakona koji ne *objašnjavaju* svijet i koji ne bi tok događaja podvrgnuli *nuždi*: nužne su samo opće crte i stanovite osnovne konfiguracije unutar kojih ljudska sloboda ima pravo da odredi posebno usmjerenje koje će događajima dati tipično ljuski smisao. Osim toga, namjerno sam se ograničio na stanoviti broj više ili manje oprečnih primjera i na stanovita djelomična (iako, prema mojem sudu, bitna) gledišta na polju filozofije povijesti. Moja je želja bila da označim skromnost zadaće i nužnost izbjegavanja svake preuranjene sistematizacije.

Tako sam došao do toga da posebno ističem kritički ili gnozeološki vidik problema. Da bih što više objasnio svoj stav u toj točki, završit ću kratkom raspravom o knjizi Johna Nefa kojoj je naslov *Rat i ljudski napredak*[1]

Werner Sombart je tvrdio da su rat i napetosti koje on stvara povijesni činioci koji potiču ljudski napredak, Takva tvrdanja, kojoj se vidi hegelovski korijeni, tipično se ticala filozofije povijesti i pružala nam je poseban zakon (i to funkcionalan). Osim toga, John je Nef došao na ideju da taj takozvani zakon ovjeri na osnovi povijesnih činjeničnih podataka. Na temelju vrlo opsežnog i vrlo pomnog ispitivanja pojedinosti i vrlo proširene analize koja zahvaća stoljeća nakon srednjega vijeka zaključio sam da je Sombartova pretpostavka kriva. Činjenice su opovrgnule zakon što ga je postavio Sombat. To je slučaj gdje povijest opovrgava pogrešnu filozofiju povijesti. No istodobno povijesni rad, kao npr. rad Johna Nefa, obrađuje pojmove — kao što je onaj o ljudskome napretku s ljestvicom vrijednosti što ih on

1 *War and Human Progress*, Chicago, 1950; francuski prijevod, Pariz, Alsatia, 1954.

uključuje — koji potječu iz filozofije povijesti. Recimo da u slučaju knjige kao što je ona Johna Nefa imamo posla s »filozofski orjentiranom poviješću« ili s »poviješću uzetom u cjelini«[2] Da bismo prešli na povijest u pravome smislu, filozofski pojmovi koje sam natuknuo morali bi sami biti izričito istaknuti i razmotreni. Morali bismo izraditi filozofijsku definiciju ljudskog napretka i filozofsku definiciju rata te potražiti razloge, povučene iz naravi stvari, koji rasvjetljuju i potvrđuju induktivan izvod prema kojemu sâm rat nije sam po sebi činilac ljudskoga napretka; našu analizu morali bismo proširiti na druge civilizacije pa i na primitivna društva, na etnološke razlike i odnose između lovačkih djelatnosti i rata itd.



Slika 4.

Da bismo imali potpunu sliku uzajamnih veza filozofije i povijesti, napomenimo da je na slici 4. moralna filozofija na najapstraktnijoj i najopćenitijoj razini, a da je povijest čistog utvrđivanja činjenica *(factual history)* na najkonkretnijoj razini.

Središnja je razina ona u kojoj se filozofija i povijest dodiruju a da ipak ostaju međusobno odvojene po naravi. Moramo, dakle, razmotriti dva slučaja. S jedne strane, *povijest uzetu u cjelini*, u kojoj se povjesničar od pukog utvrđivanja činjenica uzdiže prema filozofiji a da ipak ne dosegne njezinu pravu razinu.

2 Taj izraz označuje povijest uzetu sa svim svojim dimenzijama, za razliku od povijesti sasvim događajne ili povijesti pukog utvrđivanja činjenica.

S druge pak strane *filozofiju povijesti* u kojoj filozof silazi od moralne filozofije do povijesti a da ipak ne dosegne njezinu pravu razinu.

Ako se sada podsjetimo onoga što je rečeno u našem prvom poglavlju o povijesnoj spoznaji, čini nam se da je povijest uzeta u cjelini prava povijest, povijest u stanju punog razvoja ili u razvijenom stanju — ta ista povijest koja, kako smo vidjeli, u svojoj istini ovisi o povjesničarovoj intelektualnoj opremi, ali i o njegovoj filozofiji o čovjeku i životu.[3] S obzirom na to napomenimo, a to je vrlo znakovito, da je preporod klasičnog i humanističkog shvaćanja povijesti, povijest uzeta u cjelini.

Povijest pukog utvrđivanja činjenica odgovara bezuvjetnoj nuždi. No ona nije »znanost«, kako je to zamišljao naivni pozitivizam 19. stoljeća. Ona je sastavni dio povijesti — prijeko potrebna tehnika i disciplina (kritika dokumenata, kritika svjedočanstva, paleografija itd.) kojoj je svrha da »promatra« situacije prošlosti i da brižljivo priprema ovjerovljene i »prorešetane« materijale koje će povijest zatim morati odvagnuti, procijeniti, tumačiti i organizirati da bismo tijek događaja shvatili u njihovoj individualnoj i pojedinačnoj ovisnosti.

Povijest postiže svoje pune dimenzije *kao povijest* i ustaljuje se na planu stvarne i prave povijesti ne tako što uzaludno pokušava da se izdaje za znanost ili pseudoznanost već tako što se uklapa u pravi i uravnoteženi sustav ljudskih moralnih i kulturnih vrijednosti, ukratko tako što se orijentira prema filozofiji ili zbog svojevrsnoga filozofskog sazrijevanja. Zbog toga moralistu ništa više ne može pružiti neodređenu, nesistematiziranu ljudsku mudrost (mudrost *in actu exercito)* nego čitanje velikih povijesničara. Pođimo dalje: normalno je da povjesničar — pravi povijesničar — uviđa da ga vabi povijest filozofije, kao što je normalno da fizičar i biolog uviđaju da ih privlači filozofija prirode. No u objema slučajevima preko crte razgraničenja ne može se prijeći bez nezgode niti se ta težnja može ispravno zadovoljiti ako povjesničar ili znanstvenik doista ne postanu filozofom, drugim riječima, ako svoju opremu ne obogate novim intelektualnim svojstvom. Uzgred dodajmo da povijest uzeta po sebi, te kakve god bile praktične pouke koje se od nje mogu dobiti, povijest koja po svojoj naravi pripada pripovjedačkoj vrsti uglavnom potječe iz spekulativnoga i teoretskog reda, dok filozofija povijesti, koja je dio moralne filozofije, potječe iz praktične (spekulativno-praktične) mudrosti.

3 Vidi gore, pogl. I, §2. i osobito stavak II. Marroua naveden u bilješci.

2. Filozofija povijesti i nad-filozofski podaci

2. U prethodnom sam poglavlju mnogo govorio o Crkvi, o Kraljevstvu Božjem i o nadnaravnom redu. Morao sam to činiti da bih prikladno obradio problem kojim sam se bavio — problem svijeta. Jer postoji tajna svijeta koja je sasvim različita od tajne Crkve i koja je čvrsto povezana s njom. Mislim da će, ako se prava i prikladno shvaćena filozofija povijesti mora razvijati, i teolozi i filozofi morati ustanoviti, kao njezinu osnovu, racionalno raščlanjeni pojam tajne označene neobičnom i neodređenom riječju »svijet«. To je zaista neobična riječ — koja istodobno znači kozmos grčke filozofije i *hic mundus* Evanđelja — i koja zahtijeva da se latimo dubljeg ispitivanja!

Još primjećujem, u istom slijedu misli, da se dobar broj primjera koje sam naveo u ovoj knjizi odnosi na tu vezu filozofije i teoloških podataka, koje je, prema mojem sudu, značajna za prikladno uzetu moralnu filozofiju. Drugim riječima, navlastito sam istaknuo ono što je moju filozofiju povijesti učinilo »kršćanskom filozofijom povijesti«. Tako je bilo iz dva razloga. S jedne strane, kako sam već više puta napomenuo, nema potpune ili prikladne filozofije povijesti bez veze sa stanovitim proročkim ili teološkim podacima. S druge pak strane (a to je slučaj i neizvjesna činjenica), moja vlastita višegodišnja razmišljanja i promatranja o filozofiji povijesti velikim je dijelom izazvao praktički problem položaja kršćana — njihovih svjetovnih teškoća i svjetovnih odgovornosti — u suvremenom društvu kao i napor da se otkrije i izradi intelektualna oprema koja bi dopustila da se odgovori na taj problem. To me navelo da obratim osobitu pažnju nad-filozofskim podacima kojima se filozofija mora baviti s vlastitoga gledišta kad postaje filozofija povijesti. Da sam sustavno postupio, morao bih se upustiti u šire i potanje proučavanje sasvim naravnih vidika filozofije povijesti, osobito što se tiče usporednog proučavanja civilizacija.

3. Tražimo li sada pristup filozofiji povijesti bez ikakvih pravih teoloških podataka, već samo racionalan i prirodan pristup, možemo na primjer misliti na Toynbeejevo djelo, iako, prema mojem sudu Toynbee nije toliko filozof povijesti koliko povjesničar kojega strastveno zaokupljaju filozofska poopćenja. Čini se da on želi iz povijesti nasilno izvesti svojevrsnu svoju teologiju[4] no to nikako ne znači da on namjerava objasniti svoju filozofiju povijesti obraćajući se na istine koje su teološkog podrijetla. Uza sve to, njegovo djelo *A Study of History*, koja se

4 Govoreći o toj pseudo-teologiji, g. Will Herberg s pravom u Toynbeeju vidi neku vrstu gnostika. Usp. izvrstan članak Willa HERBERG »Arnold Toynbee, Historian or Religious Prophet?« u *Queen's Quarterly*, sv. LXIV, br. 3, (jesen, 1957).

uglavnom bavi nastankom i raspadom civilizacija, po naravi potječe iz filozofije povijesti. Ona je dobar primjer poštenog i valjanog pokušaja u gradi filozofije povijesti, za razliku na primjer od Spenglerova djela, koji je za mene bio trgovac prilično sumnjive mudrosti.

U Toynbeejevu djelu nalaze se tipološke formule (vektorski zakoni) kad na primjer karakterizira neku civilizaciju (osmanlijsku ili spartansku) prema njezinu tipičnom dinamizmu. U njemu se nalazi i veliki broj aksiomatskih formula ili funkcionalnih zakona kad na primjer pokušava izvesti opće zakone kojima je podvrgnuta svaka civilizacija, od kojih se jedan tiče onoga što nazivlje »izazov koji vrše teškoće sredine«. On kaže: »Što je veći izazov, to je veći poticaj«; »uzajamna reakcija izazova i odgovara podvrgnuta je zakonu učinka koji opada«, »postoji *srednja granica* teškoće (koju valja svladati) u kojoj je poticaj na najvišoj točki, pa ćemo taj stupanj nazvati optimum, za razliku od maksimuma (teškoće)«. I njegovi pogledi na neuspjeh samoodređenja i na tri oblika nemeze stvaralačke djelatnosti: idolatrija nekog prolaznog sebe, idolatrija neke prolazne ustanove ili idolatrija prolazne tehnike; ili na samouništavanju militarizma, ili na opijanje pobjedom — sve je to filozofsko poopćavanje koje izlaže svojevrsne aksiomatske zakone, ali sve to, priznajmo, pruža nam dosta mršavu intelektualnu hranu i gotovo nas ništa ne poučava nego što nas je mogao poučiti jednostavan zdrav razum. Čini se prilično neobično što se Toynbee više zanima za te aksiomatske ili funkcionalne zakone — koji, uzevši u obzir njegovu sasvim komparativnu metodu, ne mogu a da se kadšto ne čine kao otrcane istine ili plitki opći izrazi — nego za tipološke ili vektorske zakone.[5]

I tako je to važno djelo, izrađeno golemom erudicijom i najsavjesnijom pažnjom, na kraju krajeva razočarava. Ono nema cilja jer je i suviše ambiciozno (ono kani objasniti povijest) i nedovoljno opremljeno (ono nije uključeno u opću filozofiju), a osobito zato što se nalazi u području koje je sasvim strano prikladno uzetoj filozofiji. Toynbeeju je mrska sama ideja da bi se njegovo racionalno istraživanje moglo nadopuniti obraćanjem na teološko svjetlo i proročanske podatke. Odatle nedostatak dubine na koju sam aludirao. Radi se, na primjer, o kristijaniz-

5 Ti tipološki zakoni zauzimlju, naprotiv, široko mjesto u djelu Johna Nefa i u njegovu nastojanju da karakterizira, u cijeloj složenosti njihovih elemenata, različite epohe suvremene povijesti, navlastito industrijsko doba. Vidi John NEF, *La naissance de la civilisation industrielle et le monde contemporaine*, Pariz, A. Collin, 1954.Ovdje mogu samo ukratko spomenuti članak DAVIDA B. RICHARDSONA »The Philosophy of History and the Stability of Civilisation« u: *The Thomist*, (tarvanj 1957), koji sam čitao kad sam ispravljao otiske ove knjige. Za autora ovoga izvrsnog djela filozofija je povijesti, kao i za mene, dio moralne filozofije — i kršćanske moralne filozofije. Osobito sam se zanimao za njegovu analizu povijesnih ciklusa u kojoj on upućuje na filozofsko tumačenje Toynbeejevih primjedbi o rastu i opadanju civilizacija.

mu. Prema Toynbeeju njegov se razvoj može povijesno objasniti na isti način kao i razvoj »kulta Mitre i drugih njegovih takmaca u helenističkom svijetu« i gotovo svih »viših religija« — naime, kao učinak povezan s reakcijom unutrašnjega proletarijata koji se osjeća *u* društvu, ali ne kao *dio* društva i koji svoje nadahnuće dobiva iz izvora koji je proključao u stranoj civilizaciji. Takve su analogije nesumnjivo zanimljive u redu materijalne uzročnosti, no kao »objašnjenje« one baš ništa ne vrijede.

Chirstophor Dawson dao nam je izvrsnu kritiku Toynbeeja u članku u *Commonwealu*.[6] S obzirom na četiri posljednja sveska djela *A Study of History*, on primjećuje da »Toynbee sada uvodi novo načelo koje znači bitnu preinaku njegovih prijašnjih pogleda, koja pak vodi do preoblikovanja njegova djela time što ga iz relativističke fenomenologije koja se osniva na jednakovrijednosti kultura (sasvim poput Spencera) pretvara u unitarističku filozofiju povijesti koja se može usporediti s onom idealističkih filozofija 19. stoljeća. Ta promjena, koja je već nagoviještena u petom svesku, znači da Toynbee napušta svoju prvobitnu teoriju o filozofskoj jednakovrijednosti civilizacija i da u povijest uvodi načelo što je kvalitativno utjelovljeno u višim religijama — koje bi u odnosu prema civilizacijama bile ono što su ove u odnosu prema primitivnim društvima.« Toynbee više ne prihvaća filozofsku jednakovrijednost civilizacija, ali sada umjesto toga prihvaća teološku jednakovrijednost onoga što naziva »više religije«, naime, budizam, mahajanu, kristijanizam, islam i hinduizam.

Uostalom, u Toynbeejeovoj perspektivi civilizacija se orijentira prema religiji, a ova je oživljava, ali je istodobno i krajnji cilj i razlog postojanja religije da čovječanstvu pribavi njegovo duhovno jedinstvo. Da još citiramo Dawsona: za njega je »stvaran problem budućnosti znanje hoće li četiri religije shvatiti svoje poslanje koje znači ujedinjenje čovječanstva u duhovnu simfoniju s četirma dionicama ili će njihovi uzajamni antagonizmi i njihova nepodnošljivost završiti tako da one izgube svoje ovlaštenje i da novu svjetsku religiju sekundarnoga tipa obveže da ih nadomjesti.« Pod religijama sekundarnoga tipa valja shvatiti desetak modernih ili kvazimodernih pokreta, kao sikizam, bedredinizam itd. Prilično neumjesno proročanstvo autora koji nikada nije podigao oči na prave pročanske podatke tamo gdje bi se oni mogli naći.

Toynbee nam jedino osvjetljava konačni smjer čovječanstva navodeći nužnost, koju sam upravo spomenuo, duhovnog ujedinjenja. No, kako on zna da se čovječanstvo mora na Zemlji duhovno ujediniti? To se može činiti kao osporiva pretpostavka osnovana na tako neopravdanim razmatranjima kao što su ona koja pretežu u duhu Augustea Comtea. Činjenica da usprkos svim podjelama i suprotnostima u čovječanstvu postoji naravni poriv prema jedinstvu nije dokaz da bi ono moglo i moralno postići svoje potpuno jedinstvo u povijesti. Osim toga, iako Toynbee smatra da civilizacija, bar u svojim višim oblicima, dobiva svoje značenje od religije kao da je namijenjena da služi civilizaciji ili da joj je podređena jer se za njega poslanja religije ne određuje i odnosi prema Bogu i božanskoj istini već u odnosu prema čovječanstvu i prema uzvišenoj, duhovnoj razini same civilizacije. Ako bi jedinstvo čovječanstva — kao cilj koji se mora postići na ovome svijetu — bilo bitni i prvi cilj religije (drugim riječima, ako bi sam čovjek bio vrhovni cilj religije), Bog bi se morao smatrati, kako je govorio Auguste Comte, »nereligioznim« jer je njegova riječ na Zemlji donijela mač.[7] Bilo je rečeno da će se Evanđelje posvuda propovijedati, ali nije bilo rečeno da će se posvuda prihvatati. Mi se, dakako, nadamo da će se na kraju — mislim u samoj povijesti — posvuda prihvatiti, ali bi se ostvarenje takva jedinstva moglo postići samo čudom milosti, a na nuždom prirode.

6 »Toynbee's Odyssey of the West«, *The Commonweal*, LXI, br. 3, (22. listopada 1954), str. 62-67. Vidi i H. MARROU , cit. dj., str. 202-203. i »Sur Arnold Toynbee«, *Esprit*, (srpanj 1952), str, 112-129.

7 »Nemojte misliti da sam došao donijeti na zemlju mir! Nisam došao da donesem mir nego mač. Da, došao sam da rastavim sina od njegova oca, kćerku od njezine majke i snahu od njezine svekrve. Čovjeku će biti neprijatelji njegovi ukućani« (Mt 10, 34-36).

DODATAK

priredio: Tomo Vereš, OP

Domaća bibliografija o J. Maritainu (1921-1990)

U časopisu »Marulić« br. 2/1981. objavio sam studiju *Sudbina Maritainove misli u Hrvatskoj*. Toj studiji dodao sam detaljnu domaću bibliografiju od 1921. do 1981. godine da bih omogućio analitičarima naših duhovnih gibanja što egzaktniji i svestraniji uvid u prisutnost i utjecaj Maritainova djela na domaćem intelektualnome prostoru. Zabilježio sam ne samo prijevode, prikaze, osvrte i kritike Maritainovih knjiga i članaka, nego i bibliografske crtice, bilješke i usputne napomene iz kojih čitatelj može steći korisne spoznaje o bogatim ljudskim odnosima francuskog tomističkog filozofa. Da bismo se u to uvjerili dovoljno je spomenuti njegove veze s Ernestom Psicharijem, Péguyem, Bergsonom, Léonom Bloy, Hansom Drieschom, Berdjajevom, Mounijerom, Peterom Fustom, teolozima Charlesom Journetom, i Garrigou-Lagrangeom, književnicima i umjetnicima Jeanom Cocteauom, Julienom Greenom, Maxom Jacobom, Rouaultom, Chagallom i Stravinskim, našim Đurom Gračaninom, Hijacintom Boškovićem, Bogdanom Radicom, Ivanom Merzom itd.

Budući da zanimanje za Maritainovim djelom sve više raste u nas odlučio sam dopuniti tu prvu bibliografiju, ispraviti neke propuste i u dogovoru s izdavačem objaviti je kao dodatak ovoj knjizi. Za smisleno razumijevanje ove bibliografije upućujem čitatelje na svoju spomenutu studiju u »Maruliću«, osobito na stranice 129-133.

Premda je bibliografija znatno dopunjena, ona ipak ni sada nije iscrpna.

1. Matija Petlić, *Jedno važno filozofijsko djelo (Jacques Maritain: Éléments de philosophie)*, Hrvatska prosvjeta, VIII, br. 4, str. 114-119; br. 5, str. 147-150, Zagreb 1921.
2. Petar Grgec, *Noviji katolički pokret među Hrvatima*, Luč, XVII, br. 2, str. 37, Zagreb 1921.
3. Stjepan Zimmermann, *Uvod u filozofiju*, str. 3, 69, Narodna Prosvjeta, Zagreb 1922.
4. Ivan Merz, *Katolička literatura-Egzotični roman u Francuskoj*, Ernest Psichari, Luč, XVII, br. 5, str. 131, Zagreb 1922.
5. Stjepan Zimmermann, *Jacques Maritain, Éléments de philosophie* II, *Paris 1923*, Bogoslovska smotra, XI, br. 4, str. 465, Zagreb 1923.
6. A. (nte) A. (lfirević), *Bergsonov intuicionizam*, Život, VI, br. 6, str. 324, 325, 326, Zagreb 1925.
7. *Jacques Maritain*, Život, VIII, br. 3, str. 175-177, Zagreb 1927.

8. *Svijetli primjeri*, Život, VIII, br. 2, str. 124, Zagreb 1927.
9. *Katolička akcija u Francuskoj*, Bogoslovska smotra, XV, br. 3, str. 374, Zagreb 1927.
10. L. Nardić, *Jakov Maritain pristaje uz Sv. Oca*, Nova Revija, VI, br. 3, str. 327-329, Makarska 1927.
11. Reginald Buble, *Ernest Psichari*, Duhovni život, I, br. 3, str. 156, 161; br. 4, str. 213, Zagreb 1929.
12. Hijacint Bošković, *Religija i kultura*, Duhovni život, III, br. 5, str. 317-320, Zagreb 1931.
13. Hijacint Bošković, *Novo Maritainovo djelo*, Hrvatska straža, III, br. 233, str. 4, Zagreb 1931.
14. Hijacint Bošković, *Apostol modernog vremena*, Duhovni život, IV, br. 3, str. 184-188, Zagreb 1932.
15. Dragutin Kniewald, *Dr. Ivan Merz. Život i djelovanje*, str. 137, Zagreb 1932.
16. Hijacint Bošković, *Umjetnost i skolastika*, Hrvatska prosvjeta, XX, br. 6, str. 238-240, Zagreb 1933.
17. Stjepan Rohrbacher, *Sv. Toma Akvinski i moderni kaos*, Život, XIV, br. 7, str. 2o9, 307-309, 311-314, Zagreb 1933.
18. Hijacint Bošković, *Jacques Maritain, Les degrès du savoir*, Hrvatska straža, V, br. 87, str. 13, Zagreb 1933.
19. Hijacint Bošković, *J. Maritain, Éléments de philosophie, Paris, Téqui, 8e éd.*, Duhovni život, V, br. 5, str. 318, Zagreb 1933.
20. B. V. *Éléments de philosophie, Paris 1933*, Nova Revija, XII, br. 4, str. 299, Makarska 1933.
21. V., *Maritain J., Distinguer pour unir ou les degrés du savoir, Paris 1932*, Nova Revija, XII, br. 5-6, str.426-427, Makarska 1933.
22. *Jakob Maritain*, Slovenec, LXI, br. 46, str. 7, Ljubljana.
23. Silvester Škerl, *Pesništvo in sretništvo*, Dom in svet, XXXXVI, br. 9-10, str. 558-560, Ljubljana 1933.
24. Janez Janžekovič, *Boj za kršćansko filozofijo*, Čas, XXVI-II, str. 262, 299-303, Ljubljana 1933/1934.
25. J. H. *Maritain J.., Éléments de philosophie, Paris 1933*, Bogoslovska smotra, XXII, br. 2, str. 204-205, Zagreb 1934.
26. Cretam, *Jacques Maritain, Du régime temporel et de la liberté*, Vrhbosna, XLVIII, br. 1, str. 22, Sarajevo 1934.
27. Jacques Maritain, *Obnova tomizma*, Hrvatska straža, VI, br. 75, str. 15, Zagreb 1934.
28. B. R., *Maritain za nas*, Katolički tjednik, XI, br. 51, str. 14-15, Sarajevo 1934.

29. J., *Veliki svjetski učenjak o hrvatskom filozofu. Maritain o Đuri Gračaninu*, Hrvatska straža, VII, br. 294, str. 4-5, Zagreb 1935.
30. Jacques Maritain, *Religija i kultura*, Istina, Zagreb 1935.
31. *Jacques Maritain, Religija i kultura*, Nova Revija, XIV, br. 5, str. 358, Makarska 1935.
32. Robert Karninčić, *Religija i kultura*, Akvinac, III, br. 4, str. 53-55, Dubrovnik 1935.
33. *Maritain J., La philosophije de la nature, Paris 1935*, Nova revija, XIV, br. 6, str. 428, Makarska 1935.
34. Đ. Gračanin, *La personnalité morale d'après Kant. Son exposé, sa critique à la lumière du Thomisme.* Préface de Jacques Maritain. Paris, s. a. (1935).
35. Franjo Šanc, *Gračanin Đ. La personnalité morale d'après Kant. Préface de Jacques Maritain*, Život, XVI, br. 8, str. 376-377, Zagreb 1935.
36. *Maritain J., Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Nova revija, XIV, br. str. 77, Makarska 1935.
37. Đuro Gračanin, *Moderni filozof — branitelj kršćanstva*, str. 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 80, 83, 86, 87, 92, 113, 121, 122, 129, »Nova tiskara«, Vrček i dr., Sarajevo 1935.
38. Jacques Maritain, *Historički ideal novoga kršćanstva*, Vrhbosna, XLIX, br. 5-6, str. 112-123, Sarajevo 1935.
39. Franjo Šanc, *Futscher Lorenz, Akt und Potenz, Innsbruck 1933*, Vrhbosna, XLIX, br. 5-6, str. 138, Sarajevo 1935.
40. Jacques Maritain, *Anđeoski naučitelj*, preveo V. Poljak, Istina Zagreb 1936.
41. Eta, *Anđeoski naučitelj*, Akvinac, IV, br. 5, str. 87-88, Dubrovnik 1936.
42. *Maritain Jacques, Anđeoski naučitelj*, Nova revija, XV, br. 5-6, str. 362, Makarska 1936.
43. A. Cikojević, *O. Bošković i franjevački kongres*, Nova revija, XV, br. 5-6, str. 309, Makarska 1936.
44. *Jacques Maritain, Science et sagesse, Paris 1935*, Nova revija, XV, br. 3-4, str. 244, Makarska 1936.
45. Đuro Gračanin, *Odnošaji naravnog i nadnaravnog reda*, Bogoslovska smotra, XXIV, br. 2, str. 161; br. 4, str. 357, 360, 361, Zagreb 1936.
46. Vilim Keilbach, *Egzistencijalna filozofija*, Život, XVIII, br. 9-10, str. 401, Zagreb 1936.
47. Stjepan Zimmermann, *Filozofija i religija*, str. 344, 357, Zbor duhovne mladeži zagrebačke, Zagreb 1936.

48. Hijacint Bošković, *Jacques Maritain, Religija i kultura*, Duhovni život, VIII, br. 1, str. 62, Zagreb 1936.
49. Hijacint Bošković, *J. Maritain, Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la rasion spéculative*, Duhovni život, VIII, br. 5, str. 319, Zagreb 1936.
50. Miho Pušić, *Pismo Hijacintu Boškoviću*, List biskupije splitsko-makarske, LVIII, br. 11-12, str. 140-141, Split 1936.
51. Franc Terseglav, *Kršćanska filozofija (J. Maritain)*, Slovenec, LXIV, br. 283, str. 5, Ljubljana 1936.
52. Jacques Maritain, *Sveti Toma Akvinski — zajednički naučavatelj*, Vrhbosna. L, br. 3, str. 50-56; br. 4/5, str. 103-110, Sarajevo 1936.
53. Borislav Lorenz, *Psihologija i filozofija religije*, str. 18, 19, 202, 213, 219, 222, 228, 237, 238, 390, Geca Kon A. D., Beograd s. a. (1936).
54. Franjo Šanc, *II tomistički kongres u Rimu*, Vrhbosna, L, br. 12, str. 312, Sarajevo 1936.
55. Franjo Šanc, *Maritain Jacques , Anđeoski naučitelj*, Život, XVIII, br. 3, str. 135, Zagreb 1937.
56. Đuro Gračanin, *Jacques Maritain i Anđeoski naučitelj*, ogoslovska smotra, XXV, br. 2, str. 213-215, Zagreb 1937.
57. Hijacint Bošković, *Jacques Maritain o Sv. Tomi*, Obzor, LXXVII, br. 58, str. 2, Beč, Zagreb, Sisak 1937.
58. Franc Terseglav, Janez Fabijan, *Antisemitizem*, Čas, XXXII, str. 200-205, Ljubljana 1937/1938.
59. Karlo Balić, *Crkveni auktoritet prema tomizmu i drugim katoličkim školama*, Bogoslovska smotra, XXVI, br. 3, str. 275, 280, 281, 282, Zagreb 1938.
60. Hijacint Bošković, *Odgojna uloga obitelji*, Hrvatski socijalni tjedan, Obitelj u današnjem društvu, str. 153, Zagreb 1938.
61. Dušan Žanko, *Duša dra Ivana Merza*, Život, XIX, br. 5, str. 248, 252, 254, 258, 264, 272, Zagreb 1938.
62. Karlo Balić, *Sv. Toma Akvinski i drugi naučitelji*, str. 2, 17-25, 34-36, 154-156, Tisak nadbiskupske tiskare, Zagreb 1938,
63. Viktor Pospišil, *Sveti Toma Akvinski i kršćanski Istok*, Kat. list, LXXXIX, br. 24, str. 283, Zagreb 1938.
64. Hijacint Bošković, *J. Maritain, Questions de conscience*, Duhovni život, XI, br. 1, str. 63, Zagreb 1939.
65. Dušan Nedeljković, *Anti*-Bergson, str. 133, 147, Skopje 1939.

66. Franjo Šanc, *Hans Driesch o ishodištu svake filozofije*, Život, XX, br. 7, str. 401; br. 9-10, str. 565, Zagreb 1939.
67. Hijacint Bošković, *Francuski filozof prof. Jacques Maritain,...* Duhovni život, XI, br. 2, str. poleđ. Zagreb 1939.
68. *Jacques Maritain i Židovi*, Katolička riječ, V, br. 22, Split 1939.
69. Đuro Paša, *Katolici i Židovi*, Katolički list, XC, br. 20, str. 248-249, Zagreb 1939.
70. *Evolucija Jacquesa Maritaina*, Hrvatska straža, XI, br. 117, str. 4, Zagreb 1939.
71. Gilbert Keith Chesterton, *Otac zapadne kulture*, preveo Josip Blažina, str. 133, Istina, Zagreb 1939.
72. Hijacint Bošković, *Sv. Toma Akvinski i Duns Skot*, str. 14, 15, 18, 64, 85, 88, Istina, Zagreb 1940.
73. Jacques Maritain, *Evropa neće propsati*, Duhovni život, XII, br. 1, str. 57-60, Zagreb 1940.
74. Bogdan Radica, *Agonija Evrope. Razgovori i susreti* (Žak Mariten: O obnovi čovečanstva kroz integralni humanizam), str. 359-373, Geca Kon A. D., Beograd 1940.
75. Z. P. *Bilješke: »Pravedni rat«*, Duhovni život, XII, br., 1, korice, Zagreb 1940.
76. Drago Ćepulić, *Braća Tharaud, Maritain i Izrael*, Duhovni život, XII, br. 3, str. 176-184, Zagreb 1940.
77. Hijacint Bošković, *Sv. Stolica o sv. Tomi*, Bogoslovska smotra, XXVIII; br. 1, str. 31, 34, Zagreb 1940.
78. Karlo Balić, *Još o »naučnoj« metodi O. H. Boškovića*, Nova revija, XIX, br. 2, str. 126, 127, 133; br. 3-4, str. 263, 267; br. 5-6, str. 415, Makarska 1940.
79. Đuro Gračanin, *Svjedočanstvo mislioca*, Život, XXI, br. 1, str. 2, Zagreb 1940.
80. I. Gemmel, *Jacques Maritain, Lettre sur l'Indépendance, Paris 1935*, Život, XXII, br. 2, str. 232, Zagreb 1941.
81. Karlo Balić, *Tomizam u svjetlu naučne i nenaučne kritike*, str. V(uredništvo), 1, 7, 70, 71, 86, 87, 101, 153, Tiskara »Kačić«, Šibenik 1941.
82. *André Gide i naše vrijeme*, Luč, XXXVII, br. 8, str. 204-208, Zagreb 1942.
83. A. D. Sertillanges, *Bergson apologeta*, Život, XXIII, br. 2, str. 208, Zagreb 1942.
84. Tone Čokan, *Jacques i Raïssa Maritain. Situation de la Poésie, Paris 1938*, Dom in svet, LIV, br. 1-2, str. 72, Ljubljana 1942.

85. Franjo Šanc, *Povijest filozofije*, I. dio, str. 18, 184; II. dio, str. 34, 353, 355, 356, Izdaje Knjižnica Života, Zagreb 1942, 1943.
86. Ante Katalinić, *Čovjekov titanizam kod Dostojevskog*, Život, XXIV, br. 3-4, str. 292, Zagreb 1943.
87. Vilim Keilbach, *Kratak uvod u filozofiju*, str. 11, 36, 39, 41, 51, Društvo hrvatskih srednjoškolskih profesora, Zagreb 1945.
88. Dragan Jeremić, *Savremena filozofija Zapada*, str. 114-115, Beograd 1952.
89. R., *Filozof Henry Bergson i Katolička Crkva*, Dobri Pastir, III, br. 1-4, str. 380, 381, Sarajevo 1953.
90. Augustin Pavlović, *Zadaće države*, Osoba i duh, V, sv. V-VI, str. 25-30, Madrid 1953.
91. Šefkija Žuljević, *Bergsonov intuicionizam i njegov utjecaj na našu predratnu filozofiju*, str. 22, Kolarčev narodni univerzitet, Beograd 1953.
92. Radmila Šajković, *Katolicizam i obnova skolastike u savremenoj francuskoj filozofiji, (Neotomizam Žaka Maritena)*, Naša stvarnost, IX, br. 1, str. 28-43, Beograd 1955.
93. Jancz Janžeković, *Dijalektički materijalizam prema Leonovu i Rozentalu*, Dobri Pastir, VII, sv. I-IV, str. 82, Sarajevo 1956.
94. Dušan Nedeljković, *Žak Mariten*, Politika, str. 18, Beograd 5. I. 1958.
95. M. Grozdanić, *U ime Krista i Übermenscha*, str. 65, 76, Društvo učitelja, nastavnika i profesora u Osijeku, Osijek 1958.
96. Gaetan Pikon i dr. *Panorama savremenih ideja*, str., 372-376, Kosmos, Beograd 1960.
97. Dušan Nedeljković, *Pragmatizam i dijalektika*, str. 120, Kultura, Beograd 1960.
98. Maritain J., *Enciklopedija Leksikografskog zavoda*, sv. 5, str. 58-59, Zagreb 1961.
99. Miroslav Krleža, *Razgovor o socijalizmu*, Vjesnik, XXII, br. 4994, str. 11, 14, Zagreb 1. I. 1961; *Knjiga eseja*, str. 307, Srpska književna zadruga, Beograd 1961.
100. *Obraćenici XX stoljeća*, preveo Đ. Paša, str. 11, 20, Biskupski ordinarijat, Senj 1962.
101. Miroslav Krleža, *Eseji*, knjiga četvrta, str. 289, Zora, Zagreb 1963.
102. *Veliko priznanje katoličkom filozofu*, Glas Koncila, III, br. 3, str. 6, Zagreb 1964.

103. Mijo Škvorc, *Raïssa je dovršila svoj dnevnik*, Glas Koncila, III, br. 11, str. 9, Zagreb 1964.
104. *Laik-kardinal?*, Glas Koncila, IV, br. 4, str. 5, Zagreb 1965.
105. *Papa primio Maritaina*, Glas Koncila, IV, br. 21, str. 14, Zagreb 1965.
106. *Sedam poruka Koncila. Intelektualcima*, Glas Koncila, IV, br. 24-25, str. 7, Zagreb 1965.
107. Andrija Bonifačić, *Integralni humanizam ili novo kršćansko društveno uređenje. Prema Jacquesu Maritainu*, Crkva u svijetu, I, br. 3. str. 46-57, Split 1966.
108. Vladimir Merćep, *Seljak sa Garonne*, Crkva u svijetu, II, br. 2, str. 11-25, Split 1967.
109. Jakov Jukić, *Na izvorima modernog mentaliteta*, Crkva u svijet, II, br. 3, str. 29, Split 1967.
110. Jordan Kuničić, *Demitizacija ljubavi*, Glas Koncila, VI, br. 3, str. 3, Zagreb 1967.
111. Jacques Maritain, *Duhovno u službi napretka i mira*, Svesci — Kršćanska sadašnjost, I, br. 2, str. 27-29, HKD Sv. Ćirila i Metoda, Zagreb 1967.
112. *Maritain i Koncil*, Svjedočenje, br. 9, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1968.
113. Guido Morpurgo-Tagliabue, *Savremena estetika*, str. 451, 454, Nolit, Beograd 1968.
114. Bonifacije Badrov, *Konkretna filozofija Gabrijela Mercela*, Dobri Pastir, XVII-XVIII, sv. I-IV, str. 54, Sarajevo 1968.
115. Ignacije Gavran, *Ideja slobode kao osnovni pojam ljudske egzistencije prema Ivanu Duns Skotu*, Dobri Pastir, XVII-XVIII, sv. I-IV, str. 86, Sarajevo 1968.
116. Danko Grlić, *Maritain Jacques* , Leksikon filozofa, str. 340-341, Naprijed, Zagreb 1968.
117. Jakov Kostović, *Hodočasnik Apsolutnoga. Povodom pedesetogodišnjice smrti Léona Bloy*, Crkva u svijetu, III, br. 1, str. 23; br. 2, str. 47, 51, Split 1968.
118. Mijo Škvorc, *Misli Jacquesa Maritaina o umjetnossti i moralu*, Marulić, II, br. 2, str. 1-6, Zagreb 1969.
119. Nikola Roščić, *Velikani današnjice: Jacques Maritain*, (sa slikom), Veritas, VIII, br. 10, str. 189, Zagreb 1969.
120. Katarina Everet, Gilbert—Helmut Kun, *Istorija estetike*, revidirana i proširena, preveo Dušan Puhalo, str. 460, 467, Kultura, Beograd 1969.
121. Radovan Grgec, *Novija francuska literatura kršćanske inspiracije*, Marulić, II, br. 2, str. 8, Zagreb 1969.

122. Smiljana Rendić, *Knut oca Tome*, Kolo, VIII(CXXVIII), br. 10, str. 1189, Zagreb 1970.
123. Jacques Maritain, *Iluzije suverenosti, Cilj i sredstva*, Nerkez Smailagić, Historija političkih doktrina, sv. I, str. 343-348, Naprijed, Zagreb 1970.
124. Franjo Zenko, *Emmanuel Mounier*, in: Emmanuel Mounier, Angažirana vjera, str. 256, 257, 266, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1971.
125. Ernst Robert Curtius, *Evropska književnost i latinsko srednjovjekovlje*, str. 234, 235, Matica hrvatska, Zagreb 1971.
126. Željko Merdešić, *Religija industrijske civilizacije*, Crkva u svijetu, VI, br. 4, str. 298, Split 1971.
127. Jordan Kuničić, *Čovjek svih vremena*, str. 34, 42, 93, Korčula 1971.
128. Ante Kusić, *Neki aspekti suvremene »krize intelekta«*, Crkva u svijetu, VII, br. 1, str. 38-40, Split 1972.
129. Igor Stravinski i Robert Kraft, *Memoari i razgovori*, sv. I, prevela Vera Bayer, str. 43-44, Zora, Zagreb 1972.
130. Jakov Rafael Romić, *Personalistička etika*, str. 19, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1973.
131. Smiljana Rendić, *Kasno kršteni svetac: Jacques Maritain*, (sa slikom), Glas Koncila, XII, br. 10, str. 7, Zagreb 1973.
132. Radovan Grgec, *Gabriel Marcel*, Marulić, VI, br. 4, str. 80, Zagreb 1973.
133. Jakov Jukić, *Religija u modernom industrijskom društvu*, Crkva u svijet, str. 67, 311, Split 1973.
134. Radojica Tautović, *Parnas u znaku Golgote: O katoličkoj estetici danas*, Savremenik, XIX, br. 11, str. 345-354, Beograd 1973.
135. V. I. Garadža i dr., *Nauka i teologija u XX veku. Kritika teoloških koncepcija nauke*, str. 109, 110, Gradina 1973.
136. *Politička misao Jacquesa Maritaina* (sa slikom), Glas Koncila-Magazin, Kovčeg 2, str. 71-72, Zagreb 1974.
137. Josip Kribl, *Sloboda u egzistencijalnoj filozofiji*, str. 50, 75, Zagreb 1974.
138. Danko Grlić, *Estetika. Povijest filozofskih problema*, str. 162, Naprijed, Zagreb 1974.
139. Radovan Grgec, *Jean Daniélou*, Marulić, VII, br. 4, str. 70, Zagreb 1974.
140. Radovan Grgec, *Kamo ide suvremena književnost*, Marulić, VII, br. 5, str. 2, Zagreb 1974.

141. Bonaventura Duda, *Posmrtno slovo profesoru dru Đuri Gračaninu*, Bogoslovska smotra, XLIV, br. 2-4, str. 426, Zagreb 1974.
142. *Maritain Jacques*, Leksikon JLZ, str. 594, Zagreb 1974.
143. Stefan Moravski, *Predmet i metoda estetike*, str. 40, 53, 200, Nolit, Beograd 1974.
144. Jo-Ri, *Zbornik u povodu 700. obljetnice Sv. Tome Akvinskog (1274-1974)*, Marulić, VII, br. 1-2, str. 89, 91, Zagreb 1974.
145. Rajmund Kupareo, *Umjetnost kao posebna ljudska vrijednost po Sv. Tomi*, Zbornik Sv. Tome Akvinskog, str. 131, Dominikanski provincijalat, Zagreb 1974.
146. Rajmund Kupareo, *Osebujnost umjetničke spoznaje*, Zbornik Sv. Tome Akvinskog, str. 192, Dominikanski provincijalat, Zagreb 1974.
147. Werner Jaeger, *Humanizam i teologija*, preveo Tomo Vereš, Obnovljeni život, XXIX, br. 4, str. 328, Zagreb 1974.
148. Branko Pavlović, *Filozofija nauke u Francuskoj*, Filozofske studije V, str. 73, 74, 106, Filozofsko društvo Srbije, Beograd 1974.
149. Andrija B. Stojković, *Osnovi marksističke filozofije*, str. 124, 164, 185, 209, 224, Beograd 1974.[2]
150. Radovan Grgec, *Jean Daniélou—čovjek za sva vremena*, Marulić, IX, br. 2, str. 142, Zagreb 1976.
151. Georges Huber, *Moj će anđeo ići pred tobom*, preveo Radovan Grgec, str. 75, 117, HKD Sv Ćirila i Metoda, Zagreb 1976.
152. Tomo Vereš, *Zaboravljeni hrvatski mislilac. Hijacint Bošković (1900-1947)*, Obnovljeni život, XXXII, br. 5, str. 469, Zagreb 1977.
153. Giancarlo Zizola, *Utopija Pape Ivana*, str. 105, 106, 137, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1977.
154. *Povodom objavljivanja nekih djela Jacquesa Maritaina* (vijest), Marulić, XI, br. 4, str. 402, Zagreb 1978.
155. Radovan Grgec, *Uz rub*, Marulić, XII, br. 1, str. 8; br. 2, str. 104; br. 3, str. 201; br. 4, str. 320, 321; br. 5, str. 412, Zagreb 1979.
156. Petar Zdravko Blajić, *Pogled na Maritaina danas*, Crkva u svijetu, XIV, br. 1, str. 87-88, Split 1979.
157. *Među francuskim čitateljima* (vijest), Marulić, XII, br. 6, str. 601, Zagreb 1979.
158. *Naša predstavnica na konferenciji religija za mir*, Glas Koncila, XVIII, br. 20, str. 17, Zagreb 1979.

159. Nikola Mate Roščić, *Laički apostolat Ivana Merza u svjetlu II vatikanskog sabora*, Pojava i značenje dra Ivana Merza u Crkvi u Hrvatskoj, Zbornik radova, str. 67-71, Zagreb 1979.
160. Dušan Žanko, *Duša dra Ivana Merza*, Pojava i značenje dra Ivana Merza u Crkvi u Hrvatskoj, str. 108, 114, 117, 122, 129, Zagreb 1979.
161. Jean Puyo — Yves Congar, *Život za istinu*, str. 18, 19, 37, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1979.
162. Jacques Duquesne — Marie-Dominique Chenu, *Intelektualac u slobodi*, str. 46, 70-73, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1979.
163. *Maritain Jacques*, Opća enciklopedija, sv. 5, str. 327, JLZ, Zagreb 1979.
164. Tomo Vereš, *Značajna »Filozofija religije«*, Crkva u svijetu, XIV, br. 4, str. 351, Split 1979.
165. Josip Kribl, *Vrijednost Akvinčeve filozofije i autorealizacija čovjeka*, Bogoslovska smotra, XLIX, br. 3-4, str. 279, 281, Zagreb 1979.
166. Radmila Šajković, *Descartes i njegovo djelo*, II, str. 110, Filozofsko društvo Srbije, Beograd 1979.
167. Vjekoslav Cvrlje, *Vatikan u suvremenom svijetu*, str. 94, 108, 163, 350, Školska knjiga, Zagreb 1980.
168. Franjo Zenko, *Personalizam Emmanuela Mouniera. Pokušaj sinteze marksizma i egzistencijalizma*, str. 22, 23, 39, 40, 139, Centar za povijesne znanosti, Zagreb 1980.
169. Berhard Häring, *Kristov zakon*, sv. II, 1, str. 33, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1980.
170. Ante Kusić, *Filozofski pristup Bogu*, str. 73, Crkva u svijetu, Split 1980.
171. Claude Martin, *Životopis Andréa Gidea (1869-1951)*, preveo D. G. in: Odabrana djela Endréa Gidea, sv. 1, str. 194, Otokar Keršovani, Rijeka 1980.
172. André Gide, *Povratak iz SSSR-a i drugi politički članci*, preveo Darko Gašparović, str. 38, 42-45, Otokar Keršovani, Rijeka 1980.
173. Radovan Grgec, *Uz rub*, Marulić, XIII, br. 4, str. 314, Zagreb 1980.
174. *Od 12. do 14. XII. 1980. održan je u Parizu međunarodni kolokvij o Jacquesu Maritainu* (vijest), Marulić, XIII, br. 5-6, str. 535, Zagreb 1980.
175. G. M., *Naši predstavnici na simpoziju o katoličkom filozofu Maritainu*, Glas Koncila, XX, br. 1, str. 13, Zagreb 1981.

176. Tomo Vereš, *Emmanuel Mounier*, Glas Koncila, XX, br. 2, str. 10, Zagreb 1981.
177. Radovan Grgec, *Uz rub*, Marulić, XIV, br. 1, str. 11, 12, Zagreb 1981.
178. Hugh Thomas, *Španjolski rat*, sv. II, str. 38, 110, 111, Otokar Keršovani, Rijeka 1981.
179. Tomo Vereš, *Filozofsko-teološki dijalog s Marxom*, 2. izd. str. 241, 245, Filozofsko-teološki institut DI, Zagreb 1981.
180. Tomo Vereš, *Sudbina Maritainove misli u Hrvatskoj*, Marulić, XIV, br. 2, str. 124-136, Zagreb 1981.
181. Radovan Grgec, *Poruka Jacquesa Maritaina*, Marulić, XIV, br. 2, str. 119-123, Zagreb 1981.
182. Radovan Grgec, *Predgovor*, in: Georges Huber, Ivan Pavao I, ili zvanje Ivana Krstitelja, str. 7, HKD Sv. Ćirila i Metoda, Zagreb 1981.
183. Željko Puratić, *Još o Maritainu*, Marulić, XIV, br. 3, str. 305, Zagreb 1981.
184. Tomo Vereš, *O Maritainu ili o nečem drugom?*, Marulić, XIV, br. 5, str. 45-47, Zagreb 1981.
185. Tomo Vereš, *Maritain et Gračanin*, Notes et Documents, VI, No 22-23, str. 18-19, Milano.
186. *Vijesti*, Marulić, XIV, br. 3, str. 336, Zagreb 1981.
187. *Dogmatska konstitucija o Crkvi — Lumen gentium*, sv. 2, str. 534, Filozofsko-teološki institut DI, Zagreb 1981.
188. Josip Kribl, *Misli uz Berdjajevljevu »Vrijednost kršćanstva i nevrijednost kršćana«*, str. 9, Zagreb 1981.
189. Radovan Grgec, *Uz rub*, Marulić, XIV, br. 4, str. 342, 344, Zagreb 1981.
190. Andrija Bonifačić, *O razvoju kršćanskog društva*, Tavelić, XXI, br. 2, str. 48, Sinj 1981.
191. Tomo Vereš, *Veliki mudrac — skroman čovjek. Jacques Maritain (1882-1973)*, (sa slikom), Danica 1982, god. 101, str. 88-90, Zagreb 1981.
192. *Društvene vijesti*, Danica 1982, god. 101, str. 40, 41, Zagreb 1981.
193. Vladimir Merćep, *Razlozi tomizma*, Obnovljeni život, XXXVI, br. 6, str. 547, Zagreb 1981.
194. Toma Akvinski, *Izabrano djelo*, izabrao, preveo, priredio Tomo Vereš, str. 3, 112, 120, 377, 378, 379, 388, 390, Globus, Zagreb 1981.
195. Augustin Pavlović, *Tomo Vereš, Toma Akvinski, Izabrano djelo*, Bogoslovska smotra, LI, br. 4, str. 563, Zagreb 1981.
196. Tomo Vereš, *Filozofija i teološko mišljenje* (anketa), Theoria. XXIV, br. 2-3, str. 37, Beograd 1981.

197. Andrija Krešić, *Filozofija religije*, str. 140, Naprijed, Zagreb 1981.
198. Branko Bošnjak, *Smisao filozofske egzistencije*, 245, Školska knjiga, Zagreb 1981.
199. Jacques Maritain, *Znak i simbol*, prevela Branislava Belić, Treći Program, br. 51, str. 315-327, Beograd 1981.
200. Hubert Jedin, *Velika povijest Crkve*, VI/2, preveo Vjekoslav Bajsić, str. 293, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1981.
201. Fran Urban, *Svijet je blagoslovljen u početku*, Obnovljeni život, XXXVII, br. 3, str. 284, Zagreb 1982.
202. Mijo Škvorc, *Vjera i nevjera. Problem naših dana i misterij naših duša*, str. 34, 135, 177, 191, 209, 210, 211, 215, 217, 324, 376, 395, Filozofsko-teološki institut DI, Zagreb 1982.
203. Radovan Grgec, *Kardinal Franjo Šefer (1905-1981)*, Danica 1983, god. 102, str. 194, Zagreb 1982.
204. Ćiril Petešić, *Katoličko svećenstvo u NOB-u 1941-1945*, str. 152, VPA i Globus, Zagreb 1982.
205. Frane Franić, *Crkva — čuvarica umjetnosti*, Vjesnik nadbiskupije splitsko-makarske, br. 2, str. 66, Split 1982.
206. Željko Puratić, *O Maritainu, Tomi Akvinskom i skolastici*, Marulić, XV, br. 1, str. 70, 71, Zagreb 1982.
207. Rajmund Kupareo, *Umjetnik i zagonetka života*, str. 12, 22, 35, 66, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1982.
208. Radovan Grgec, *Uz rub*, Marulić, XV, br. 2, str. 90, 91, Zagreb 1982.
209. Danko Grlić, *Leksikon filozofa*, drugo prošireno izdanje, str. 265-266, Naprijed, Zagreb 1982.
210. Tomo Vereš, *Toma Akvinski i Dante Alighieri*, Crkva u svijetu, XVII, br. 4, str. 341, Split 1982.
211. Božo Rudež, *Uz tekstove o religiji i Crkvi*, Kulturni radnik, XXXV, br. 5, str. 38, Zagreb 1982.
212. André Chouraqui, *Židovska misao*, preveo Kuzma Moskatelo, str. 110, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1982.
213. Sergio Cotta, *Politika*, preveo Zdenko T. Tenšek, in: Aurelije Augustin, O Državi Božjoj, De civitate Dei, svezak prvi, str. CXXXI, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1982.
214. Ante Kusić, *Suvremena misao — izazov vjere*, str. 30, 31, 32, 34, 35, 38, 56, Sveta Baština, Duvno 1982.
215. José Parra, *Dostojanstvo ljudskog bića i promjene struktura u naučavanju sadašnjeg pape*, Svesci, br. 47, str. 16, 20, Zagreb 1982.
216. Drago Šimundža, *Problem Boga u suvremenoj književnosti*, str. 204, 224, Crkva u svijetu, Split 1983.

217. Tomislav Ladan, *Parva mediaevalia*, str. 213, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1983.
218. Tomo Vereš, *Kršćanski filozofi u marksističkom leksikonu*, Obnovljeni život, XXXVIII, br. 2, str. 178, Zagreb 1983.
219. Mirko Validžić, *Filozofsko osmišljenje povijesti*, str. 67, Vlastita naklada, Zagreb 1983.
220. Žarko Brzić, *Jacques Maritain*, Veritas, XXII, br. 5, str. 14-15, Zagreb 1983.
221. Jacques Maritain, *Društvo bez novca*, preveo Radovan Grgec, Marulić, XV, br. 3, str. 279-281, Zagreb 1983 — Nepotpun prijevod.
222. Louis Gardet, *Mistika*, preveo Andrija Bonifačić, str. 12, 63, 89, 96, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1983.
223. Hrvoje Lasić, *J. Maritain, i E. Gilson mislioci »kršćanske filozofije«*, Obnovljeni život, XXXIX, br. 2, str. 97-112, Zagreb 1984.
224. Tomo Vereš, *Dante Alighieri i Tomo Akvinski*, Dante i slavenski svijet — Dante e il mondo slavo, sv. 2, str. 713, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 1984.
225. Radovan Grgec, *Uz rub(39)*, Marulić, XVIII, br. 2, str. 166, Zagreb 1985.
226. Marijan Valković, *Krist, kultura, kontrakultura*, Bogoslovska smotra, LV, br. 3-4, str. 323, Zagreb 1985.
227. Radovan Grgec, *Uz rub(42)*, Marulić, XVIII, br. 5, str. 546, Zagreb 1985.
228. Hrvoje Lasić, *Humanizam u svjetlu filozofije religije*, Crkva u svijetu, XXI, br. 4, str. 399, 410, Split 1986.
229. Radojica Tautović, *Šta umesto vere. Savremena umetnost i religija*. Ogledi, str. 32-56, 125, Novo Delo, Beograd 1986.
230. William Congdon, *Umjetnik, umjetnost i kršćansko zajedništvo*, Svesci, br. 64, str. 40, 41, 43, Zagreb 1986.
231. Edvard Kocbek, *Dnevnik 1951-1952*, str. 55, Globus, Zagreb 1986.
232. Nikolaj Berdjajev, *Samospoznaja. Pokušaj autobiografije*, preveo Milan Čolić, str. 301, 303, 304, 305, 306, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1987.
233. Josip Antolović, *Mi smo jedno tijelo*, str. 175, Provincijalat DI, Zagreb 1988.
234. Radovan Grgec, *Uz rub(59)*, Marulić, XXI, br. 4, str. 402, Zagreb 1988.
235. Dragutin Kniewald, *Sluga Božji Dr. Ivan Merz*, Drugo izmijenjeno i prošireno izdanje, str. 178, Župni ured Sv. Petra, Zagreb 1988.

236. Jacques Maritain, *Cjeloviti humanizam*, preveo Marko Kovačević, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1989.
237. Tomo Vereš, *Pružene ruke. Prilozi za dijalog između marksista i kršćana*, str. 10, 13, 184, 265, 427, 441, Filozofsko-teološki institut DI, Zagreb 1989.
238. *Filozofija u susret teologiji*, Radovi simpozija, str. 184-190, Filozofsko-teološki institut DI, Zagreb 1989.
239. Radovan Grgec, *Uz rub (64)*, Marulić, XXIII, br. 3, str. 283, 284, Zagreb 1989.
240. Jacques Maritain, *Duhovni temelji totalitarnog načela*(sa slikom), Kana, XX, br. 6(215), str. 7, Zagreb 1989. — Izvadak iz knjige *Cjeloviti humanizam*.
241. Gabrijel Marcel, *Bivstvovanje i imanje*, str. 19, Veselin Masleša, Sarajevo 1989.
242. Marin Srakić, *Izgradnja svjetske zajednice — obavezan put mira*, Crkva u svijetu, XXIV, br. 3(103), str. 214, Split 1989.
243. Željko Kliment, *Traganje za humanizmom*, Vjesnik-Panorama subotom, Zagreb 3. lipnja 1989.
244. Leszek Kolakowski, *Društvo i religiozna vjerovanja*, prevela Biserka Rajčić, Dijalog, br. 1-2, str. 59-61, 64, Sarajevo 1989.
245. *Tribina o Maritainu i integralnom humanizmu*, Glas Koncila, XXVIII, br. 46 (805), str. 6, Zagreb 1989.
246. *Traganje za humanizmom*, Aksa, br. 23(994), str. 12 a, Zagreb 1989.
247. Fraçois Fejtö, *Od Budimpešte do Pariza preko Zagreba*, str. 86, 87, 101, 102, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1989.
248. Radovan Grgec, *Uz rub (67)*, Marulić, XXII, br. 5, str. 686, Zagreb 1989.
249. *Cjeloviti humanizam na Književnom petku* (vijest), Aksa, br. 52 (1023), str. 2, Zagreb 1989.
250. Marko P. Đurić, *Problem otuđenja i razotuđenja u marksizmu i kršćanstvu*, Crkva u svijetu, XXIV, br. 4 (104), str. 322, Split 1989.
251. Nikola Bonifačić Rožin, *Bonifačić Andrija*, Hrvatski biografski leksikon, sv. 2, str. 138, Jugoslavenski Leksikografski Zavod »Miroslav Krleža«, Zagreb 1989.
252. Tomo Vereš, *Bošković Hijacint (Ante)*, Hrvatski biografski leksikon, sv. 2, str. 190, Jugoslavenski Leksikografski Zavod »Miroslav Krleža«, Zagreb 1989.

253. Ante Kusić, *Filozofsko-religiozne karakteristike poezije Tina Ujevića*, Čuvari baštine. Franjevački samostan Imotski 1738-1988 (Zbornik radova), str. 300, Imotski 1989.
254. Leszek Kolakowski, *Đavo u istoriji*, prevela Biserka Rajčić, Risto Tubić, Franjo Rehlicky, str. 30, 36, 119, 128-132, 135, 137, 141, 310, Glas, Banja Luka 1989.
255. Rajka Zaninović, *Jacques Maritain, Cjeloviti humanizam*, Filozofska istraživanja, IX, sv. 3, str. 1079-1082, Zagreb 1989.
256. *Teološka tribina na Radio Rijeci*, Zvona, XXVIII, br. 1(246), str. 5, Rijeka 1990.
257. Rajmund Kupareo, *Estetski užitak*, Marulić, XXIII, br. 1, str. 35, 37, Zagreb 1990. — Isti časopis donosi na str. 125, vijest da je u Beogradu 19. X. 1989. održana tribina o J. Maritainu, a na str. 130. da mu je kod »Desclée de Brouwer« objavljeno novo izd. djela *Cristianisme et démocratie*.
258. Rudolf Brajičić, *Dekret o apostolatu svjetovnih vjernika (Apostolicam actuositatem)*, str. 143, 372, Filozofsko-teološki institut DI, Zagreb 1990.
259. Tomo Vereš, *Drugi su rekli o nama*, Crkva u malom, XI, br. 1(27), str. 24, 25, Zagreb 1990.
260. Jacques Maritain, *Filozofija povijesti*, FTI, Zagreb 1990. Sa franc. preveo Zvonimir Sušić, a u dodatku Tomo Vereš: »Domaća bibliografija o J. Maritainu«.

Kazalo vlastitih imena

Abraham 56 57 66 67
Adam 54 68
Ahriman 40
Aristotel 14 18 48
Aron R. 15
Augustin, sv. 13 67

Berdjajev 32 109
Bergson 65 72 109
Berle A. 47
Berlen Is. 10 25
Bloch M. 15
Bloy L. 109
Bog 11 13 29 33 38 40-43 54-60 70 75-87 92-95 105
Bošković H. 109
Brut 76
Butterfield H 10

Cezar 76
Chateaubriand 43 44
Chagall 109
Chesteeton G.K. 41
Cocteau J. 109
Comte A. 27-29 62-64 97 105

Danton 43
Dawson Ch. 104
Dilthey 15
Dolci D. 50
Driesch H. 109
Drucker P.F. 42
Duhem P. 109

Eliade M. 30 32
Engels F. 24
Evans J. 9

Freud S. 39 40 50
Faust P. 109

Gandhi 46 49 50
Garrigou-Lagrange 109
Geyl P. 25
Gračanin D. 109
Green J. 109
Grgur Veliki, sv. 40 50

Habakuk, pr. 40
Hegel 9 11 13 21-31 59 61 97 98
Herberg W. 97 102
Hitler A. 37 43
Hochwälder 92
Huber M. 96
Hugo V. 39
Huxley A. 86
Hipollyte J. 22

Ivan, sv. 59
Ivan od Križa, sv. 90

Jacob M. 109
Jakov, sv. 58
Jeronim, sv. 67
Joubert 44
Journet Ch. 9 31 42 71 79 87 89 96 109

Kant I. 39 48
Karlo Prvi 43
King M.L. 50
Konstantin, car 40
Krist Isus 36 54 56 59 79 80-84 89-93 95 96

Lanza sel Vasto 50 84
Lecomte de Noüy 63
Lenjin 46
Lévy-Bruhl L. 53 63 65 105 109
Luj XIV. 89
Luther M. 42

Machiavelli 43
Malinowski B. 63 65
Marcuse H. 22
Maritain Raïssa 66 82
Marko, sv. 90
Marrou H.-I. 15 16 27 71 101 104
Marx K. 24 25 29 46 97
Massignon L. 50
Matej, sv. 35
Merz I. 109
Montgomery 50 51
Mullahy B.I. 10
Mussolini 43

Napoleon 63
Nef J. 99 100

Orleanska Ivana, dj. 90
Ormuzd 40

Pascal B. 54 85
Pavao, sv. 56-60
Péguy Ch. 20 46 109
Petar, sv. 71
Pieper J. 32
Proudhon 67
Psichary E. 109

Radica B. 109
Richardson D. 103
Richelieu 86
Ricoeur P. 15
Rousseau J.-J. 45

Shakespeare 36
Sombart W. 99
Sorokin P. 10
Spengler 10 103
Stravinski 109

Tennyson H. 50
Thèrése de Lisieux, sv. 90
Toma Akvinski, sv. 18 36 60 82 88 90
Toynbee J. 102 105

Vendriès P. 25
Verhaeren 65
Vico 13
Vinôbâ 50
Voltaire 41

REV. 2009.

kgz GRADSKA KNJIŽNICA ZAGREB
010051617

30 -08- 2025

09 -05- 2026

GRADSKA KNJIŽNICA
930
MAR
f

JACQUES MARITAIN (1881—1979) potječ
ske obitelji, kršten u Protestantskoj crkvi
lac. Studira na Sorboni i u Collège de Fran
na katolicizam zajedno sa svojom ženom r
Umanosovom. Pretkraj života postaje čla
Toulouse i umire kao jednostavni brat laik
U mladosti je zanesen intucionizmom Bergsona, a potom metafizikom Tome Akvinskoga. Maritain je kao *neotomistički* filozof ostavio duboke tragove u našem stoljeću, a odjeci i utjecaji njegovih knjiga i članaka prisutni su i kod nas, u Hrvatskoj. Njegovo životno djelo obuhvaća oko 60 knjiga te mnoštvo studija, rasprava i članaka. Kao filozof — posebno se bavi političkom filozofijom — biolog, književnik i humanist u službi je sveobuhvatne mîsli, a to je rezultat svih pokoljenja, izraz istine cijeloga svijeta i sabirnica svih napora čovječanstva, bez obzira jesu li ti napori kršćanski, židovski, muslimanski, humanistički, poganski ili ateistički. Njegova je ideja vodilja: filozofija i religija, kultura i politika na tajanstven se način susreću, isprepleću i upotpunjuju, pa je obnova čovječanstva moguća samo kroz cjeloviti humanizam. Smisao je čovjekova života traganje za istinom o Bogu, o čovjeku i o svijetu, pa svi naši napori moraju biti upravljeni prema tom cilju. Politika je dio etike: ćudoredna znanost primijenjena na konkretne društvene i povijesne prilike. Dijalog je put do političkog ujedinjenja svijeta, a to je uvjet i temelj trajnoga mira među ljudima.

Glavna djela:

— *La Philosophie bergsonienne,* 1913.
— *Art et Scolastique,* 1920.
— *Primauté du spirituel,* 1927.
— *Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir,* 1932.
— *La philosophie de la nature,* 1935.
— *Humanisme intégral,* 1936.
— *Christianisme et démocratie,* 1943.
— *L'Homme et l'Etat,* 1951.
— *Le paysan de la Garonne,* 1966.

Djela prevedena na hrvatski:

— *Religija i kultura,* Zagreb, ISTINA, 1935.
— *Anđeoski naučitelj,* Zagreb, ISTINA, 193
— *Cjeloviti humanizam,* Zagreb, KS, 1989.
— *Filozofija povijesti,* Zagreb, FTI, 1990.